This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

P. KLEINERT

Die Profeten Jsraels

in sozialer Beziehung

405.5
Kleinert

Harvard Divinity School

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL
LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

BOUGHT FROM THE FUND
GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR
Divinity School, Class of 1852

The gift of Mrs. Burr

Die Profeten Israels

in sozialer Beziehung

Von

D. **Paul Kleinert**
Oberkonsistorialrat und Professor an der Universität Berlin

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1905

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

H75,747

405,5
Kleinert

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.

Burr

Inhalt.

Seite

I. Soziale Seite der israelitischen Profetie. Eigenart des historischen Schauplatzes. Sondercharakter des profetischen Berufs. Beide Erwägungen werfen den Nachdruck nicht auf die volkswirtschaftlich-technische, sondern auf die sozialethische Seite der profetischen Wirksamkeit 1

II. Geschichtliche Voraussetzungen der profetischen Tätigkeit. Die monarchische Volksordnung. Ihre Grundlage in der durch die Jahvereligion hergestellten Volkseinheit. Bestimmende Macht dieser Religion in der ersten Königszeit. Die Profeten nicht Neuschöpfer, sondern Reformatoren, einsetzend auf einer beträchtlichen Höhe religiös-sittlicher Kultur. Gemeinfreiheit und Geistesfreiheit im Israel des achten Jahrhunderts. Der Profet als Redner Gottes 10

III. Persönliche Bedingungen der profetischen Wirksamkeit. Gegensatz der profetischen Beredsamkeit zur demagogischen. Besonderer Charakter der Schriftprofetie. Ihr Verhältnis zu Elia; zur Mantik und zum älteren Sehertum; zu den Profetengenossenschaften, zu den höfischen und vulgären Entartungen der Profetie. Die persönliche Sendung. Die profetische Individualität. Die Gottesgewißheit. Die Gabe der Vision 19

IV. Amos. Der visionäre Rahmen seines Buches. Herkunft und Berufung. Soziale Wahrnehmungen in Samarien. Auftreten in Bethel. Die Lebensfrage für Israel. Gerechtigkeit und Wahrheit. Jahve Zebaoth, der Weltgott, und sein Recht. Abgelehnte Wege des Gottsuchens. Der Gott der Erfahrung. Unwahrer Kultus. Der Tag Jahves. Der Weg des Lebens: die Aufrichtung des Rechts. Soziale Bedeutung des Profeten 28

V. Hosea. Zeitliche und sachliche Beziehung zu Amos. Veränderung der Zeitlage. Eigenart des Profeten. Priesterliche Charakterzüge. Die Erkenntnis Jahves als Grundlage der Volkswohlfahrt. Jahve der lebendige Gott. Die Verderbnis der Institutionen: Königtum und Kultus. Der Unsegen Kanaans. Jahves Liebe zu Israel. Das Sinnbild der Ehe. Schriftstellerischer Charakter des Profeten. Seine soziale Bedeutung: die Liebe als Moment der Gerechtigkeit 38

Seite

VI. Jesaja, der Jerusalemit. Besondere Verhältnisse in Juda: Tempel, Priestertum, Erbmonarchie, Volksbildung. Jesajas Rede, ihr königlicher Charakter. Beherrschender Eindruck der göttlichen Majestät. Das Werk Gottes. Jahve der Heilige Israels. Sittliche Gestaltung der Persönlichkeit: Gelassenheit des Vertrauens. Friede und Ordnung die Grundlagen der Volkswohlfahrt. Soziale Mißstände in Jerusalem. Verhältnis ihrer Rüge zu den verschiedenen Stadien von Jesajas Wirksamkeit. Erwerbsgier, Brutalität, moralischer Stumpfsinn in den führenden Schichten. Die soziale Revolution. Die Gegenwirkung des Profeten. Die Bußpredigt. Die Entfachung der sozialen Aktivität am Ideal. Ideal der Obrigkeiten. Der Heilskönig. Das Friedensreich der Zukunft 47

VII. Micha, K. I—V. Samarien und Juda. Micha der Landmann und Anwalt der gedrückten Landbevölkerung. Das Problem der Stadt. Negative Lösung desselben. Die Möglichkeit positiver Lösungen bei Jesaja, im B. Jona, bei Micha selbst angedeutet; durch Sacharja aufgenommen. — Micha Kap. VI, VII (S. 65 ff.). Verschiedenheit des Redecharakters und der Zeitlage gegen Kap. 1 ff. Manasse. Der assyrisch-babylonische Einfluß auf Religion und Staat in Juda. Gestirndienst, Religionsmengerei, Despotismus, Terrorismus. Gegenstellung und Martyrium der Profeten. Das Kinderopfer. — Zephanja (S. 69 ff.). Zeitlage, Anfänge Josias. Der Ausblick aufs Weltgericht. Die Gemeinde der Geringen . 61

VIII. Das profetische Gesetz im Deuteronomium. Seine Auffindung. Umfang. Verhältnis zum Bundesbuch und zu den Priestergesetzen. Profetischer Charakter; Verwandtschaft mit Hosea. Verhältnis der obersten Grundsätze zu denen im Hammurabigesetz. Gesichtspunkt des Rechts- und Brudervolkes. Entstehung der Grundgestalt; Rahmen und Redaktion. Soziale Bedeutung. Ideal des allgemeinen Wohlstandes. Milderungen im Schuld- und Pfandrecht; Abwehr der Verarmung. Sorge für die Besitzlosen. Empfehlung der Mildtätigkeit. Festfreude für die Armen. Schutz der Frau, des Angeklagten. Einschränkung der väterlichen Gewalt, der Blutrache, der Strafarten. Praktische Erfolglosigkeit der Gesetzgebung 72

IX. Jeremja. Erstes Auftreten anläßlich des Skythensturmes. Teilnahme an der Einführung des deuteron. Gesetzes. Beginn der schriftstellerischen Tätigkeit. Zeitlage. Assyrische, ägyptische, babylonische Knechtschaft. Nebukadrezar. Jojakim, Jechonja und die erste Wegführung. Zedekia und der Fall Jerusalems. — Jeremja der Profet des Unheils. Dichterische Begabung, Schwere des Gemüts, Vereinsamung. Tapferkeit, Unbeweglichkeit, Entschiedenheit des profetischen Charakters. Bedrängnisse vor und während der Belagerung. Aufzeichnungen aus dem Innenleben. Die Religion persön-

Seite

liches Verhältnis zu Gott. Soziale Bedeutung des religiösen Individualismus 86

X. Fortsetzung. Jeremja nach der Zerstörung. Seine Heilsvisionen. Tragischer Ausgang in Ägypten. — Jeremjas soziale Betätigung. Auswirkung im sozialen Persönlichkeitsideal des Buches Hiob. Erfolglosigkeit im Volke. Die Freilassung der Sklaven unter Zedekia. Zusammenfassung des sozialen Grundgedankens derselben mit der Sicherung des Erbbesitzes in dem Gesetz Lev. 25. Wirksamkeit profetischer Gedanken im Priesterstande. Die tatsächliche Durchführung des sozialen Ausgleichs durch Nebusaradan . . . 98

XI. Hesekiel. Äußeres und inneres Verhältnis zu Jeremja. Priesterliche Grundzüge im Charakter Hesekiels. Vereinigung starker Gegensätze in seiner schriftstellerischen Eigenart. Hesekiel der Profet. Stellung zu den Irrprofeten. Ansiedlung unter der Gola. Deren Abgewandtheit von seiner Profetie. Der Profet als Seelsorger. Jahve der Erzieher und Lebensquell Israels. Die innere Erneuerung des Volkes. Wächterberuf des Profeten. Sozialer Katechismus Hesekiels. Von der rechten Obrigkeit. Der Entwurf einer neuen Volksordnung unter dem Gesichtspunkt des Gottesstaates. Soziale Leitgedanken des Entwurfs 106

XII. Lage der Exulanten. Gesetzesstudium; Moses redivivus. Verbannungsgefühl. Der Trostprofet Deuterojesaja (S. 119ff.). Die Erlösung Gerichtsakt und Neugeburt des Volkes. Das ideale Zion. Der Knecht Gottes. Cyrus der Gesalbte Gottes. Geistiger Universalismus des Profeten. Seine soziale Wendung bedingt durch die schwierigen Verhältnisse der Heimgekehrten. Mißerfolg der Willigkeit zur Aufnahme der Zurückgebliebenen. Einschränkung der Heilszukunft auf die Gemeinde der „Knechte Jahves“. Zurücktreten des Profeten hinter dem Einfluß der priesterlichen Direktiven. Der Tempelbau: Haggai und Sacharja (125ff.). Die Königshoffnung Serubbabels und ihr Scheitern. Hervortreten der hohenpriesterlichen Volksleitung; Josua. Günstige Wendung der äußeren Lage; einengender Charakter der politisch unselbständigen Kultusgemeinde. Maleachi (S. 128ff.). Kultische Färbung und priesterliche Beziehung seiner sozialen Rügen. Scheidung in der Gemeinde. Ehe und Familie; ihre Schätzung in der Profetie; bei Maleachi der abschließende Höhepunkt der Entwickelung. Schluß 117

Anmerkungen 134

Register 163

I.

So gewiß die alttestamentliche Profetie vorab dem Gebiet der Religion angehört, überall es zu tun hat mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zwischen Jahve und dem Volk Israel, so gehört es doch ganz wesentlich zu ihrer Charakteristik, daß sie nicht in mythischen Abschattungen oder spekulativen Nachzeichnungen dieses Verhältnisses das Leben der Religion erblickt, sondern darin, daß seine richtige Erfassung in einem entsprechenden Verhalten ans Licht trete: einem Rechtverhalten nicht bloß des Volkes zu Gott und zu andern Völkern, sondern auch der Volksgenossen zu einander. Mit Wohl und Wehe des Volkes, wie beides an solchem Verhalten hängt, hat es jede Seite der Profetenschriften zu schaffen; zur Rüge sittlicher Verkehrtheit, zur Anfeuerung sittlichen Mutes, zur Schärfung der Gewissen, zur Tröstung des Elends erhebt der Profet das Wort. Was ihm als Entdecker religiöser Wahrheit, was ihm in der Entfaltung und Vertiefung religiöser Erkenntnis zu leisten gegeben ist: an den Wirrsalen und Rissen des Volkslebens, an dem Ideal einer alle Volksglieder umfassenden und verbindenden Wohlfahrt entzündet sich der Funke der Erkenntnis, wird zum klärenden Licht, zur verzehrenden Flamme. Mit dem allen tritt die Profetie auf das Gebiet sozialer Betätigung. Daß jene Männer nicht bloß mit der Art, wie sie die Religion Gottes ihrer Gegenwart vorgelebt haben, sondern auch mit den unter dieser Gegenwart geborenen Erkenntnissen Wegweiser der Zukunft geworden und geblieben sind, ist wesentlich mitbegründet in der bedingungslosen Energie, mit der sie die sittlichen Kräfte der Religion als richtende, reinigende und erneuernde Gewalten im Gemeinschafts-

leben des Volkes zur Geltung gebracht haben: in ihrer sozialen Wirksamkeit.

Jeder Zeit ist durch die Strebungen und Regungen, von denen sie selbst bewegt ist, ihre besondere Aufgabe auch an der Erkenntnis der Vergangenheit zugewiesen. Jene Regungen öffnen das Auge, schärfen die Wahrnehmung für die verwandten Seiten im Prozeß der Geschichte. Zeiten und Geschlechter, die von religiösen Kämpfen und Krisen durchtobt waren, wie das Reformationszeitalter und das Geschlecht der englischen Revolutionskirchen, haben sich in die heroischen Züge des religiösen Kampfes vertieft und eingelebt, die den Heldengestalten der Profetie eingegraben sind. Die literarische Kulturperiode, die unmittelbar hinter uns liegt, hat edle Bausteine zur ästhetischen und literaturgeschichtlichen Würdigung der Profetenschriften herbeigetragen. Es ist weder Zufall noch Willkür, wenn sich der forschende Blick durch die sozial bewegte Gegenwart auf ein Aufmerken gerichtet findet, wie die sozialen Lebensfragen, die heut jedes ehrliche Gemüt bewegen, von jenen Männern einer in jedem Betracht bedeutenden Vergangenheit aufgefaßt und beantwortet worden sind.

Ein Bedenken liegt nahe, und zwar ein schwerwiegendes. Sind die Schauplätze und Lebensbedingungen, die unsrigen und die damaligen, nicht zu unähnlich, um einem auf Analogie gründenden Erkennen fruchtbare Erträge in Aussicht zu stellen? Sicher sind sie ungleichartig genug. Man wird von jenem Israel des achten Jahrhunderts vor Christus, in dem die für uns erkennbare Tätigkeit der großen Schriftprofeten eingesetzt hat, nicht sagen können, daß es wie unsre an sozialen Problemen schwangere Zeit unter den Zeichen der Industrie und des Verkehrs gestanden habe. Es bietet im großen und ganzen den Eindruck einer landbauenden Bevölkerung. Die Stufe des Hirtenlebens ist überwunden; an den Bergen hinauf ziehen sich die wohlbestellten Gersten- und Weizenfelder, auch Linsen- und Flachsbau; die Ortschaften umkränzt das Fruchtgefild, grünend und blühend unter der sorgfältigen Pflege des Ölbaums und Weins, des Feigenbaums und der Granate; immerhin bezeugen da, wo breitere

Talgründe oder das ostjordanische Hochplateau für die Rinderzucht, oder wo der Übergang des Gebirgslandes in die Steppe für die Schafzucht Triften hergeben, weidende Herden die fortdauernde Neigung des Volkes zu seinem ursprünglichen Beruf. Die Städte, auch die größeren, wenn schon nach altkanaanitischer Sitte und unter Nötigung der unaufhörlichen Kriegsläufte vielfach mit Mauern umfriedet, hie und da auch schon mit stattlichen Prunkbauten geschmückt, treten doch über den Charakter von Landstädten wenig hinaus; den Kern der Bewohner bilden Grundbesitzer; für Erbteil und Grundbesitz gebraucht die Sprache das nämliche Wort. Daß der Verkehr des Handels völlig fehle, kann man allerdings nicht sagen. Freilich durchquert nur eine der großen Verbindungsstraßen, die Ägypten und Phönizien mit den Euphratländern verknüpfen, das Land von Westen nach Osten, während die andern seinen gebirgigen Hindernissen durch seitliche Umgehung ausweichen. Immerhin geht die südliche nahe genug am judäischen Gebiet hin, um eine gewisse Weltverbindung und mancherlei Weltkenntnis auch in die abgeschiedene, aber geistig regsame Bevölkerung zu tragen. Im Lande selbst besorgen den Handel Hausierer (sōchărîm) und die in den Städten ansässig gebliebenen Kanaaniter: Kĕnaănî ist Bezeichnung des Kaufmanns. Die großen Unternehmungen Salomos, die allerdings weniger mit Handel, als mit Luxus- und Goldimport zu tun hatten, sind verklungen, und die Versuche des neunten Jahrhunderts, seine Ophirfahrten wieder zu beleben, gescheitert; von der früheren Handelsgemeinschaft mit Phönizien ist nur die Zollbelästigung für den phönizischen Durchgangshandel übrig geblieben[1]. Doch ist auch im Lande selbst die Stufe des Tauschhandels längst überschritten; der Verkehr braucht seit lange die vornehmsten Mittel des Kaufgeschäfts, Silber und Gold. Und der exotische Luxus, den Amos in Samarien rügt, die Gold- und Silberfluten, die nach Jesajas Bericht die Truhen nicht bloß ansässiger Fremdlinge, sondern auch der Bürger in Jerusalem füllen, die reichen und feinen Unterscheidungen, welche die Sprache zwischen den verschiedenen Sorten des Goldes macht, weisen auf frühe Entwickelung einer mit dem Landbau allein

nicht befriedigten Erwerbsfreude. Aus Stellen wie Amos 8, 5 sehen wir, daß Getreidehandel im Schwange geht; aus I Kön. 20, 34, daß schon im neunten Jahrhundert wie in Samarien ein besonderes Quartier für die syrischen, so in Damaskus eins für die israelitischen Händler eingeräumt war; Hosea beschuldigt Israel direkt, seinen angeborenen Charakter mit kanaanitischem Schachergeist vertauscht zu haben. Trotzdem ist von einer Geldwirtschaft im heutigen Sinne des Wortes nicht die Rede. Das Kapital kommt innerhalb des Volkes nur als aufgespeicherter Besitz, nicht als werbende Kraft in Betracht; schon in der ältesten Rechtsschicht, dem sogenannten Bundesbuch, wird der Begriff des Wuchers einfach mit dem des Zinsnehmens gleichgesetzt, und die weitere Entwickelung des Gesetzes hat daran nichts geändert[2]. So gut wie völlig fehlt die Industrie. Der Mehlbedarf des Hauses wird im Hause selbst durch die Handmühle hergestellt; im ärmeren Hause von Frau und Töchtern, im wohlhabenderen durch die Sklavinnen; der Kleiderbedarf durch Handweberei und -wirkerei im Hause. Als selbständige Handwerker bestehen nur die Schmiede, unter deren Namen auch die feineren Künste der Holzschnitzerei, der Bronzearbeit und des Goldschmieds mit begriffen werden, neben ihnen die Töpfer, in Städten wohl auch Bäcker und Walker. Alles Einzelbetrieb; von Großbetrieb keine Rede.

In diese einfachen Verhältnisse, denen gegenüber schon die so viel ältere Gesetzgebung des Babyloniers Hammurabi ein viel reicher und mannigfaltiger entwickeltes Kulturleben voraussetzt[3], die komplizierten sozialen Probleme der Gegenwart mit der Erwartung instruktiver Lösungen eintragen zu wollen — es liegt auf der Hand, wie aussichtslos das Unternehmen wäre. Die Fragestellungen der industriellen Revolution und des Wiederaufbaus, wie sie aus dem Zusammenwirken der Großindustrie mit dem Weltverkehr und den hochentwickelten technischen Wissenschaften, durch die Gegensätze von Fabrikarbeit, Heimarbeit und selbständigem Handwerk, durch die Erwerbssorge der Männer, die Erwerbsnot der Frauen, das Wohnungselend der Familien, den Bildungshunger der aufstrebenden Schichten, durch die Kreuzung

hundertfältiger Interessen unter uns erwachsen sind und täglich erwachsen, waren für die Profeten in Israel nicht vorhanden. Wir hören in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments von Vereinigungen der verschiedensten Art und für mannigfaltige Zwecke: von Profetenbünden, Asketengenossenschaften, von politischen Konspirationen, Priesterverschwörungen und Militärkomplotten: von Assoziation oder auch nur Kooperation der wirtschaftlich Schwachen zur Besserung ihrer Lage hören wir nichts; ohne die Lichter, welche die Analyse der Profetenschriften auf diese dunkeln Seiten des Volkslebens wirft, wüßten wir kaum etwas von ihrem Vorhandensein im achten Jahrhundert. Mit Wert- und Mehrwerts-, Lohngesetz-, Krisen- und Verelendungstheorien sich auseinanderzusetzen lag für die Profeten kein Anlaß vor; ebenso wenig für ihre soziale Mitarbeit der schwere Apparat volkswirtschaftlicher Detailforschung, der heute für die Lösung der sozialen Probleme durch Organisationen und Einrichtungen die unentbehrliche Voraussetzung bildet. Und wenn er ihnen vorgelegen hätte, selbst in den ihrer Zeitlage angemessenen Umrissen vorgelegen hätte: gewiß, sie hätten ihn nicht verachtet — ihre grimmige Verachtung schütten sie vielmehr über die aus, die durch Amt und Ansehen zu solcher Sorge für das Volkswohl berufen den Ruin Israels beim Gelage vergessen[4] —; aber das besondre Werkzeug ihres Berufs und der ihnen gewiesenen sozialen Betätigung hätten sie in ihm nicht erblickt.

Denn der Profet ist nicht Wirtschaftslehrer[5]. Seine Bedeutung liegt nicht im Erfinden neuer Theorien und der Durchführung neuer Organisationen. Läge sie darin, so würde sie mit den Zuständen, aus denen diese Theorien geboren, denen diese Organisationen angepaßt waren, erloschen sein. Vielmehr die Bedeutung des Profeten liegt in dem durchdringenden Blick, der unbeirrt von den am Scheine der Dinge haftenden Herdenlosungen der Gewöhnung, der Übereinkunft, der Mode, der Clique, der Phrase die Dinge sieht, wie sie sind: das Nichtige nichtig, das Wesenhafte wesenhaft, das Edle edel, das Gemeine gemein. Sie liegt ebenso in dem schauenden Auge, das über dem Chaos eines scheinbar nur von irdischen Faktoren bewegten Menschen-

getriebes das Walten einer ewigen und unverbrüchlichen Ordnung erkennt, an deren Realität das Nichtige zerschellt, das Wesenhafte aber die Bürgschaft hat, durch alle Niedertretung hindurch sich zu behaupten und durchzusetzen. Sie liegt endlich in der unbestechlichen Wahrhaftigkeit, die unbewegt von Furcht und Gunst dies Licht einer Erkenntnis von oben her für Menschen deutet, die lichtlos im stummen Universum umherirrend in ihren eignen Träumen gefangen sind[6]. Nicht in der Technik der sozialen Fragen setzt sein soziales Wirken ein, um den dafür Berufenen und Zuständigen die Last der pflichtmäßigen Besserung an den sozialen Zuständen durch Maßnahmen der ökonomischen Weisheit vom Gewissen zu nehmen, sondern in jenem tiefsten Grunde setzt es ein, wo die sozialen Dinge ihre Wurzeln ins Ethos strecken und von da die Kraft des Lebens oder das Urteil des Todes empfangen.

Was aus alledem folgt, ist aber zunächst doch nur dieses, daß was an sich bei aller Bemühung um wissenschaftliche Erkenntnis verkehrt sein würde, auch in diesem Fall unrichtig sein muß: nämlich von vornherein sie nicht um ihrer selbst willen, sondern unter dem praktischen Interesse ihrer unmittelbaren Verwertung für die besondern Probleme der Gegenwart zu suchen. Ist auch das Erkennen analogisch, so dürfen die Fragen doch nicht von der Analogie aus, sondern sie müssen von dem gegebenen Stoff der Erkenntnis aus gestellt werden. Wir werden von den Profeten, die nicht Theoretiker und Techniker der Volkswirtschaft sein wollen, nicht Spezialanweisungen für die volkswirtschaftliche Technik fordern, die durch die besondere Lage unsrer Gegenwart bedingt ist. Wir werden nicht von vornherein die Möglichkeit ausschließen, daß die Kraft der profetischen Intuition ein helles Licht werfe auf Irrwege und richtige Wege, die auch in dieser Beziehung eingeschlagen werden mögen; aber wir werden es der an den Dingen selbst gewonnenen Erkenntnis anheimstellen, ob sie solches Licht abwirft. Eine Einschränkung der Aufgabe, wie sie uns oben entgegentrat, liegt vor, aber eine solche, die Begrenzung, nicht Aufhebung ist.

Denn es ist ein Gemeinsames, das trotz aller Verschiedenheit

der besonderen Umstände alle sozial erregten Zeiten miteinander verbindet. Immer entzündet sich die Gährung an dem Unterschied der Güterverteilung, an dem Gegensatz von Reich und Arm [7]. Mögen auch in dieser Beziehung die Anomalien, welche die Profeten als Anwälte der Gerechtigkeit auf die Bahn riefen, deutlich die Farbe ihrer Zeit tragen und von den vornehmlich auf industriellem Gebiet aufgesproßten sozialen Mißständen der Gegenwart sehr erheblich sich unterscheiden, so tragen doch hier wie dort die zeitlich verschiedenen Symptome den gemeinsamen Grundzug einer Zerklüftung im Volke, die bei dem Unterschied von Reich und Arm einsetzt und ihn zum Gegensatz von Besitzenden und Besitzlosen, modern zu reden von Kapital und Proletariat verschärft. Zugleich aber zeigt die Rüge der Profeten, daß nicht der Unterschied von Reich und Arm an sich es ist, der ihre soziale Betätigung in den Kampf ruft. War er doch, in der Form der Erscheinung noch härter, längst vor ihrem Auftreten in dem Unterschied von Herren und Sklaven dagewesen, ohne daß wir von einer andern Reaktion dagegen erführen, als der des Rechtsschutzes, den schon die alten Volksrechte dem Sklaven Ex. 21 zubilligen und der in der Aufnahme der Sklaven in die Kultgenossenschaft der Familie seine religiöse Umfriedung hatte. Und wenn wir in den Proverbien (22, 2) lesen: „Reiche und Arme begegnen einander, Jahve ist ihrer aller Schöpfer", so ist zwar das Wort nicht profetischer Herkunft, aber weder in der Einfachheit seiner Aussage, daß auch hier göttliche Ordnung walte, noch in dem Ernst der daraus fließenden Gewissensmahnung zu gegenseitigem Tragen liegt etwas, das nicht der profetischen Lehre entspräche. Vielmehr der Stachel, durch den das Verhältnis von Reich und Arm zum Ausgangspunkt sozialer Wirrnis werden mag und den Zorn des profetischen Wortes wachruft, liegt in dem anderen Grundverhältnis, das für die Menschen aller Zeiten und Geschlechter gilt: in dem Gegensatz von Recht und Unrecht, von Böse und Gut: es ist der zuchtlose Eigenwille, der genußsüchtig und gewalttätig die von Natur und Geschichte, also durch die waltende göttliche Ordnung festgestellte Gemeinschaft aufhebt, der in den Gegensatz von Reich

und Arm das Gift feindlicher Gährung, in das gesunde Volksleben den Keim der Auflösung wirft. Der letzte Angelpunkt der sozialen Fragen liegt nicht in den Verhältnissen, sondern im Charakter. Sie wurden zur finstern Gefahr für die Zeit der Profeten wie für jede andere nicht durch die Unvollkommenheiten des wirtschaftlichen Systems, sondern durch die Sünde der Menschen; und wieviel zu ihrer Lösung verständige Organisationen und sichere nationalökonomische Methoden, technische Entdeckungen und gute Maschinen helfen können: ihre erste und letzte Lösung, von deren Gelingen der Erfolg oder das Versagen aller anderen abhängt, ist der gute Mensch, der sich selbst ordnende, feste und klare, tüchtige und zuverlässige Charakter, die sittliche Persönlichkeit. Fehlt dies, so mag die soziale Technik einen Riesenbau von organischer Hilfe mit den feinsten Mitteln ersinnen und herstellen, er wird ein Koloß auf tönernen Füßen sein und über dem brüchigen Untergrund zusammenstürzen. Und wiederum, wenn es die Unterschätzung dieser einfachsten und zugleich folgenschwersten Wahrheit ist, die so vielen aus der großen sozialistischen Bewegung der Gegenwart entsprungenen Theorien von vornherein den Stempel des Illusionären aufdrückt, so wird, wer auf den innersten Kern dieser Bewegungen achtet, doch zugleich einen Zug unverlorenen Menschenadels darin erkennen, daß sie ein menschenwürdiges Dasein aller Volksglieder, oder um die viel mißhandelte Wendung richtig zu deuten, daß sie Anerkennung, Wertung und Bildung der Persönlichkeit bewußt oder unbewußt anstreben. Das ist die Wurzel, mit der sich die soziale Frage in den Boden des Ethos senkt, und die Keimkraft, die durch sich selbst der Befruchtung und dem Wachstum durch die Einwirkung der höchsten Sittlichkeit zustrebt. Hier werden wir die Profeten nicht umsonst fragen; sie werden uns Rede und Antwort stehen.

Die Religion des Alten Testaments ist aufs Leben gerichtet; in diesem einen gehen ihr alle Güter zusammen, die des Begehrens wert sind[8]. Für den unerbittlichen Ernst der Profeten Israels bedeutet das, daß sie alle großen Fragen, die ihnen vor die Hand kommen, unter den höchsten Gesichtspunkt stellen,

daß Leben oder Tod des Volkes an ihnen hängt. Sie wenden dem stürmenden Geschlecht das Haupt zurück, den Tod zu sehen, der ihm auf den Fersen sitzt. Der schale Spott, als ob die Religion Gottes nur dazu in der Welt sei, Mühselige und Beladene durch Vorspiegelungen eines Jenseits über das Elend des Diesseits hinwegzutäuschen, als ob sie nicht auch für das Diesseits den Weg des Lebens weise, muß vor ihnen zu Boden fallen. Wiederum aber liegt auch dies in dem nämlichen Ernst begründet, daß sie, fast ausnahmslos mit der Erfahrung ringend, daß einem niedergehenden Volke nicht zu helfen ist, mit der Botschaft des Lebens nicht bloß ihr Volk durch den Tod hindurchgetragen, sondern den Blick auf die bessere Zukunft zu dem bleibenden Besitz erhoben haben, von dem die Menschheit lebt, der auch ihren sozialen Nöten, Wirrungen und Kämpfen Sinn und Kompaß gibt.

II.

Auch die stärkste Energie, sofern sie durch Menschen wirksam wird, ist abhängig von geschichtlichen Voraussetzungen, von gegebenen Bedingungen, die ihr den Rahmen und die Möglichkeit wirksamer Betätigung schaffen. Man stelle einen Jesaja unter eine Horde Papuas: sie werden ihn anstarren, aber sein Wort wird verhallen.

Die nächste Voraussetzung einer Tätigkeit, die auf Zustände eines ganzen Volks reinigend und sittigend einwirken soll, ist das Dasein einer das Volk zum Ganzen zusammenfassenden Volksordnung. Diese ist in Israel beim Auftreten der Profeten gegeben in der Gestalt der monarchischen Staatsordnung, wie sie, von den ersten Königen aufgerichtet, auch im geteilten Reich das Volksleben bindet und ordnet. Was von der alten nomadischen Lebensweise hie und da durch die Fortdauer des Hirtenberufs noch festgehalten ist, ist eingegliedert in die dominierenden Verhältnisse einer seßhaften Bevölkerung, die durch gemeinsame Verwaltung zum Ganzen gebunden ist. Die geburtsfremden Bestandteile, die vom ersten Volkswerden an als mehr oder weniger starke Nebenströme in dieses eintreten und ihm in früher Zeit manche ansehnliche Männer, wie z. B. die Kenissiter Caleb und Othniel zugeführt haben, sind aufgesogen und assimiliert oder sie genießen als Gerim, als Schutzfremde einen in bestimmten Formen gesicherten Rechtsschutz. Die aus früheren Zuständen überkommenen Formen der Rechtsübung, soweit sie nicht direkt durch königliche Satzung und Organe ersetzt sind, die Geschlechtsgerichte, der Blutbann der Stadtältesten, die Gottesgerichte durch Priester und Los sind in die gemeingültige Rechtsordnung über-

nommen. Das Fürsichsein der Stämme mit seinen Sonderinteressen und Stammfehden, dem schon Salomo durch seine Neubegrenzung der Verwaltungsbezirke die Axt an die Wurzel gelegt, ist aufgehoben, ohne den besondern Wert des Stammesbewußtseins gerade für das Gefühl der Zusammengehörigkeit im Volke mit hinweggenommen zu haben. Und wenn ein Rest jenes Fürsichseins durch die Trennung der Nordstämme vom Königreich Juda sich neu verfestigt hat, wenn diese Unterscheidung auch dem Profeten gegenüber gelegentlich mit Nachdruck betont wird (Am. 7, 12), so gehört es doch zum festen Charaktergepräge der Profetie, den Gedanken des Volksganzen auch über die Teilgrenze hinweg aufrecht zu erhalten. Sie reden von und für ganz Israel; auch unter der äußersten Verschärfung der Feindseligkeit zwischen Israel, dem Nordreich, und Juda weiß Jesaja, daß, indem sie wider einander stehen, Eines Volkes Glieder sich befehden, so daß jeder das Fleisch seines eigenen Armes frißt[1]. Wie es Versündigung am Gesamtvolk und vom Ganzen zu büßende Gesamtschuld ist, was sei es im Norden, sei es im Süden gefrevelt wird, so gibts auch nur Eine große Zukunftshoffnung für das Volk. Noch ein Jahrhundert nachdem das Nordreich mit der Zerstörung Samariens untergegangen und im Völkermeer ohne Spur versunken ist, halten die Exilsprofeten fest an der alten Weise und wissen von keinem Zukunftsheil für Juda, das nicht auch Efraim beschieden wäre.

Das Königtum, dessen Aufrichtung den Eintritt Israels auf diese höhere Kulturstufe bezeichnet, war kein Gau- oder Stammhäuptlingstüm, wie derartiges in der voraufgegangenen Richterzeit hie und da in Erscheinung getreten war[2]. Mit der Tat Sauls, als er zum Entsatz von Jabes die zerstückten Rinder durch ganz Israel mit dem Aufgebot sandte: „Wer nicht ausrückt hinter Saul her, dessen Herde soll also geschehen", war es aufgerichtet; mit der Botschaft aller Stämme, die David in Hebron die Königsherrschaft antrug, ist es zu festem Bestand gekommen: es war Volkskönigtum[3]. Schon darin zeigt sich, daß es die Volkseinheit nicht geschaffen hat, sondern vielmehr selbst diese Einheit als bereits vorhanden und ins Bewußtsein des Volks aufgenommen voraussetzt. Wie ist diese Voraussetzung geschichtlich geworden?

Es kann keinem Zweifel unterliegen und ist gemeinsame Anschauung aller methodischen Forschung über die Geschichte Israels in der Gegenwart, daß der Übergang der einzelnen zu Stämmen verbundenen Geschlechtsgenossenschaften zum Einheitsbewußtsein und staatsbildenden Zusammenschluß nicht denkbar gewesen wäre ohne das einigende Band gemeinsamer Religion. Ob man den Tatbestand des israelitischen Staates rückschließend auf seine Wurzeln untersucht, ob man die geschichtlichen Erinnerungen und ihren schriftlichen Niederschlag in den biblischen Geschichtsbüchern, oder ob man allgemeine Gesetze der Völker- und Religionsgeschichte zum Ausgangspunkt der Feststellung nimmt: auf allen Wegen wird man zu dem nämlichen Resultat geführt, daß die Kultusgemeinschaft, die Gemeinschaft des Gegenstandes der Verehrung und der wesentlichen Religionsgebräuche, daß, konkret zu reden, die mosaische Stiftung der Jahvereligion den Grund und Boden bildet, auf dem die Einheit des Volks, seiner Geschichte und seiner staatsförmigen Ordnung erwachsen konnte. Die Einheit des Volksgottes Jahve, früh in besondrer Weise erfaßt durch die festgehaltene Erinnerung seiner Machttaten im fremden Lande, im Gebiet andrer Götter, tatsächlich wirksam in der Einbeziehung der dem Volk angeschlossenen Sippen anderer Herkunft in die Kultusgemeinschaft dieses Gottes, ist das Fundament der Volkseinheit Israels geworden und durch die Losung Deut. 6, 4 bis auf den heutigen Tag geblieben. Wie unbefangen und reichlich die Urkunden der geschichtlichen Überlieferung das Nachwirken unvollkommener religiöser Gewöhnungen berichten: doch ists das Volk Jahves, das vom Sinai herkommend Kanaan in Besitz genommen und sich darin festgesetzt hat; die Erinnerung des Liedes Deut. 32, 12 ff. an jene Zeit, da Jahve allein Israel leitete und diese Leitung ihm durch keinen fremden Gott verkümmert wurde, hat die Beglaubigung des uralten Gegenbildes im Siegesgesang der Debora Ri. 5. Wie das werdende Königtum nicht Produzent, sondern Produkt dieser Einheit des Volkes Jahves war, so weiß es sich durch diese überragende Macht gebunden. Das zeigt sich deutlich darin, daß es, ohne den Kultus, seine Stätte und sein Personal außerhalb seines

Dominats zu stellen, doch von Anfang an den Funktionskreis des Priesterstandes als einen durchs Herkommen sanktionierten achtet und bestehen läßt[4]; daß es ebenso die nach Jer. 7, 25 in die frühesten Anfänge zurückreichende Autorität von Männern aus dem Volke, die kraft einer außergewöhnlichen Begabung sich als Organe der Stimme Jahves, als Gottesmänner ausweisen, nicht beseitigt, vielmehr, wie Nathan und Gad am Hofe Davids zeigen, in seine Umgebung zieht und ehrt.

Das monumentale Zeugnis des salomonischen Tempelbaus, die indirekte Bestätigung durch das Reflexbild der von den Profeten des achten Jahrhunderts in die Zukunftshoffnungen hineingezeichneten Gestalt des davidischen Messias, die direkte und unwidersprochene Beschämung, mit der Jesaja das Jerusalem seiner Gegenwart (1, 21. 26) an die Zeiten zurückerinnert, wo es Mittelpunkt einer Volksordnung nach dem Sinn und Wohlgefallen Jahves war: all dies weist auf den festen Bestand der Tatsache, daß die Jahvereligion in den ersten Zeiten des Königtums eine herrschende Macht im Volk gewesen ist. Sinnig ist bemerkt und nachgewiesen worden[5], wie die steigende Energie ihrer Einwurzelung in die Volksseele, ihrer Verschmelzung mit Bewußtsein und Sitte des Volkes sich kundgibt in der Ausbreitung von Eigennamen, die mit dem Gottesnamen Jahve gebildet sind. Und zwar übt sie ihre Herrschaft keineswegs bloß als eine Religion der Gebräuche und der volksmäßigen Gewöhnung, sondern als eine Religion geistiger Freiheit und Lebendigkeit; nicht bloß Sitte bildend, sondern auch Charakter und Gewissen schaffend in den Häusern des Volkes, und nicht ohne ihre frische Kraft fortgehend durch theopneustische Erscheinungen zu bezeugen. Die Phänomene religiöser Erregtheit und Spannung begegnen uns nicht bloß in dem Auftreten einzelner Inspirierter an verschiedenen Orten des Landes bei den verschiedenartigsten Anlässen, sondern in der Erscheinung jener ekstatischen Genossenschaften mitten unter dem Volk, die man sehr mißverständlich als „Profetenschulen" zu bezeichnen sich gewöhnt hat; ebenso in den Gestalten einzelner Asketen, wie der Nasiräer, und ganzer asketischer Genossenschaften, wie des Rechabitengeschlechts, das die Versu-

chungen des Kulturlebens, insbesondere den Weingenuß meidend die alte Weise bedürfnislosen Nomadendaseins in der Wüste fortsetzte, um nur in stürmisch bewegten Zeiten an den Zentren des Volkslebens zu erscheinen[6]. Amos (2, 12) ist nicht im Zweifel, daß die Anfechtungen dieser Ekstatiker und Asketen durch die Libertiner im Volk der Sache Jahves galten, die sie vertraten. Stärker aber als diese Symptome einer teilweise ins Pathologische überschießenden religiösen Spannung und Erregung, die vielen im Volk als Verrücktheit erschien und kurzweg so bezeichnet wurde[7], bezeugt sich die fermentierende Kraft der Jahvereligion in dem Gesamtniveau religiös-sittlichen Denkens und Urteilens, das uns als die Resonanzfläche für die Profetenrede des achten Jahrhunderts bedeutend und eindrucksvoll entgegentritt. Diese profetischen Redner geben sich nirgends als Schöpfer der Religion, für die sie eintreten, überall als Reformatoren, die das gute Recht der dem Volke wohlbekannten religiösen Wahrheit und sittlichen Verpflichtung behaupten und wider unberechtigten Einspruch in Tat und Wort feststellen. Sie wenden sich nicht an einen religiösen Kitzel, der nach Befriedigung durch neue geheimnisvolle Lehren verlangt: sie wenden sich — und es leuchtet ein, von wie wesentlicher Bedeutung das gerade für ihre soziale Betätigung ist — an die Gewissen solcher, die wider besseres Wissen sich einer Zucht entziehen, die ihnen, je mehr sie ihrer bedürften, desto unleidlicher geworden ist. Wie bedeutend der Fortschritt der Vertiefung und Verinnerlichung ist, den die kräftigste Durchdringung mit dem innersten Mark- und Lebenstrieb der Jahvereligion und die unbedingte Hingabe an die Geisteswirkung in ihnen zu Tage fördert: ohne das Dasein einer nicht bloß wie Tünche übergeworfenen, sondern aus dem lebendigen Grunde der Jahvereligion erwachsenen, einer innerlich erarbeiteten religiös-sittlichen Gedankenwelt und Kultur im Volke würde die Rede dieser Profeten weder Möglichkeit noch Sinn gehabt haben und als geschichtliche Erscheinung unverständlich sein. Es ist leicht hinzuschreiben: Amos verkündete das Recht, Hosea die Liebe usw., und so die Reichtümer der profetischen Religion aus dem Dunkel der mosaischen Grundlage mit der

gleichen Leichtigkeit und Geschwindigkeit evolutionieren zu lassen, wie der Taschenspieler aus der geheimnisvollen Büchse das Ei, das Seidenband, den Kanarienvogel usw. „sich entwickeln" läßt. Aber überaus kindlich wäre es doch, die Leichtigkeit, mit der wir diese Vorstellungen und ihre Folge vollziehen, auf den geschichtlichen Prozeß zu übertragen, der ohne Zeit und Kraft nicht vollzogen werden kann. Es sei beispielsweise zugegeben, daß die Israeliten den Begriff des Rechtes bereits als einen sehr hoch, vielleicht schon zu der Höhe, die er bei Amos hat, entwickelten aus einer andern Kultur, etwa der babylonischen übernommen hätten. In Wirklichkeit zeigt ja schon die ältere Redeweise: „so tut man nicht in Israel" dafür, daß es nicht so war, sondern daß in Israel wie anderswo das Recht aus der Volkssitte selbständig erwachsen und nicht von einem fremdher übernommenen Begriff produziert ist[8]. Aber es sei zugegeben. Wie weit dann aber noch der Schritt, in dem Gott, den das Volk als seinen Herrn und Wohltäter zu verehren angeleitet ist, den Quell und Wahrer dieses Rechts, und zwar nicht bloß als einer von seiner Familie, den Israeliten, zu bewahrenden Norm, sondern als einer Regel für die Völker zu erkennen; und wie weit wiederum von da aus der Schritt, wie er bei Amos (3, 2) vollzogen ist, als das von der strafenden Reaktion dieses Rechts zunächst und zumeist bedrohte Objekt gerade das eigene Volk zu erkennen, das in Gott seinen Schützer und Wohltäter verehrt! Gewiß, daß ein Profet den leuchtenden Gedanken zum Ausdruck bringt, ist Gabe Gottes, ist Inspiration; aber wie viele Generationen müssen mit Geist und Gemüt und Gewissen daran gearbeitet haben, die in der Religionsstiftung liegenden Kräfte in sich zum Leben zu erwecken, ehe eine solche Inspiration den Geist finden konnte, der sie zu fassen imstande war, und die Zuhörerschaft, auf deren Verstehen sie rechnen konnte. Und wie reich ist die Sprache der Profeten an solchen Höhenvorstellungen, gerade an denen, die die mosaische Religion von den Religionen der Völker spezifisch unterscheiden! —

Der unerschrockene Freimut, mit dem die Profeten ihr Werk am Gewissen des Volkes getan haben, hatte ja seine Pfahlwurzel

in dem kraftvollen Bewußtsein göttlicher Sendung, wovon weiterhin zu reden sein wird. Immerhin weist die Tatsache, daß er sich zur Geltung bringen konnte, angefochten zwar, aber nicht unterdrückt, zugleich auf eine weitere geschichtliche Bedingung, die mit der eben dargelegten eng zusammenhängt. Einem Gott gegenüber, der nicht bloß als Gegenstand furchtsamer Scheu in die Mitte des Volkes gestellt ist, sondern dessen lebendige Macht und Treue alle Volksglieder in einen Stand vertrauenden Gehorsams und dankbarer Pietät zu ihm setzt, ist das Verhältnis der Volksgenossen das der Familie, der Kinder, die er groß gezogen hat. (Jes. 1, 2.) So sind sie unter einander Brüder. Ein und dasselbe Wort (ʿam) bezeichnet dem Israeliten das Volk und den Blutsverwandten. Von Standesunterschieden der Geburt weiß das Alte Testament nichts; Begriffe wie Mißheirat und Unebenbürtigkeit sind ihm fremd. Auch der König steht im Volk als Volksgenosse, im Bruderverhältnis; seine Zugehörigkeit zum Volk ist Voraussetzung seiner Bestellung; durch Vertrag mit den Ältesten wird David zu Hebron König in Israel; und als Athalja gestürzt ist, wird der Vertrag mit dem Thronerben Jehoas neu geschlossen[9]. Königliche Prinzen werden in den Häusern angesehener Bürger erzogen, und ein Heraustreten aus der Volkssitte wird an ihnen am übelsten vermerkt[10]. Ungemein charakteristisch für diese Eigenart des Königtums in Israel und für die Empfindung des Kontrastes gegenüber der absoluten Fassung der Herrschergewalt, wie sie sonst dem alten und neuen Orient eignet, ist der verwunderte Ausruf der Punierin Isebel, als ihr Gemahl König Ahab zögert, den von ihm begehrten Acker des Bauern Naboth mit Gewalt an sich zu ziehen: Bist du denn da König? (I Kön. 21, 7). Und doch kann auch sie nicht anders zum Ziel gelangen, als indem sie die Gewalt in die Hülle geordneten Rechtsverfahrens kleidet. Diese Fassung der monarchischen Zuständigkeit war ja nicht ohne ihre eigenen Gefahren und Schatten: oft genug sehen wir auch bessern Willen der Könige gebunden durch die Macht der Notabeln und herrschender Parteien, und die Profeten in der Lage, unter Schonung des Königs mit diesen abzurechnen. Anderseits aber hatte sie unter normalen Verhältnissen die Licht-

seite, die Kraft und Treue freier und charaktervoller Männer um den König zu sammeln, und es fehlt nicht an schönen Zügen solcher Treue, die auch im Unglück und über den Tod hinaus sich bewährt[11]. Von besondrer Wichtigkeit aber war der so umfriedete Boden einer bürgerlichen Gemeinfreiheit für die Profetie. Die Bürgschaft geistiger Freiheit der Volksgenossen, die er gewährte, hatte für sie den Wert einer wesentlichen Bedingung, sich wirksam zu betätigen. Einmal sofern er auch nach Davids Zeiten den von den Vätern überkommenen Anspruch des Gottesmannes auf Anhörung und Unverletzlichkeit zu sichern fortfuhr. Wie es im Nordreich dem Priester Amazja nicht gelingt, ein gewaltsames Einschreiten des Königs Jerobeam gegen die schweren Invektiven des Amos auszuwirken, und er auf den Versuch persönlicher gütlicher Einwirkung auf den Profeten angewiesen bleibt (Am. 7), so sucht im Südreich Jesaja den König Ahas persönlich mit scharfer Vorhaltung auf (Jes. 7). Erst nachdem im siebenten Jahrhundert das Vorbild der assyrischen Despoten vergiftend in die israelitischen Verhältnisse hereingewirkt, begegnet uns die Erscheinung, daß Könige der lästigen Jahvebotschaft mit Tötung des Profeten den Mund schließen; und auch da noch hat es nicht an Ältesten gefehlt, die der alten Volksart eingedenk mit Unerschrockenheit für den bedrängten Jeremia eintreten[12]. Zum andern aber war durch den im achten Jahrhundert noch ungebrochenen Schutz der Gemeinfreiheit in Israel eine Volksgemeinschaft aufgerichtet, in der jeder einen selbständigen Anteil und ein Interesse an Wohl und Wehe des Ganzen hat; in der es ein öffentliches, von der regierenden Gewalt nicht absorbiertes Volksinteresse gibt. Das ist das Erdreich, aus dem allein zu allen Zeiten eine öffentliche Beredsamkeit hat aufgehen können. Auf diesem Boden sind die Männer Gottes zu Rednern Gottes geworden. Trümmer sind es ja nur, ein nicht übergroßes Ruinenfeld, was uns von dieser Volksberedsamkeit im Profetenkanon des Alten Testaments erhalten geblieben ist. Aber wie ein offenes und kundiges Auge die Ruinenstätte des Forum Romanum nicht übersehen kann, ohne daß, auch wenn es sonst keine geschichtliche Kunde darüber gäbe, diese Trümmerwelt

vor dem sinnenden Blick sich zu einem Gesamtbild großartiger Architektur auswüchse, zu einer Baugeschichte von mächtigsten Dimensionen: so kann, wer ein Gefühl für Beredsamkeit hat, jene Reste der profetischen Literatur nicht durchschreiten, ohne daß ihm die Ahnung einer Entwickelung und Geschichte der Beredsamkeit im Israel des achten und siebenten Jahrhunderts aufginge, die — auch abgesehen von ihrer religiösen Bedeutung — an blitzender Kraft der Gedanken und des Ausdrucks hinter der Eloquenz der klassischen Völker nicht zurückbleibt und durch die schwere Wucht des sittlichen Ernstes sie überragt.

III.

Auch große Kräfte mögen tatlos und wirkungslos verkümmern, wenn ihrer Gabe durch den Schauplatz ihrer Betätigung die Bedingungen kraftvollen Wirkens versagt bleiben; aber auch wo diese Bedingungen gegeben sind, hängt Art und Wert der Leistung doch schließlich an der Persönlichkeit des Leistenden. Wie groß wir über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Beredsamkeit denken mögen, für welche das Volks- und Staatsleben Israels Raum bot, wir würden damit noch nicht über die Vorstellung der Demagogie hinauskommen, wie sie sich unter ähnlichen Bedingungen anderswo erzeugt hat: also einer Beredsamkeit in dem Interesse, durch rednerische Wirkung auf die Menge politische Macht zu gewinnen, und mit der diesem Interesse unmittelbar anhaftenden Gefahr und Praxis, die Rede in den Dienst der Masseninstinkte und -Leidenschaften zu stellen und einen zerrütteten Volkszustand durch Faktionsbildungen noch tiefer zu zerrütten. Daß auch diese Art der Beredsamkeit, die Sophistik der Demagogen, in Israel nicht gefehlt hat, ist nicht zu bezweifeln. Mit scharfer Wucht läßt Jesaja die Geißel des Wortes auf augenscheinlich einflußreiche Stimmführer im Volk niederfallen, die, eigner Schlauheit froh, das Böse gut und das Gute böse nennen, die Finsternis zu Licht und Licht zu Finsternis machen; oder, wie ein alter Psalm ihre Losung wiedergibt, die da sagen: „Unserer Zunge verschaffen wir den Sieg; wenn unsre Lippen uns helfen, wer will uns über sein“[1]? Man kann es verstehen, wenn ein geistvoller Beobachter israelitischer Geschichte, am Äußern der Erscheinung haftend und in Überspannung der Methode, entlegene Erscheinungen an Bildern der Gegenwart zu verdeutlichen

und interessant zu machen, die Profeten Israels selbst unbedenklich in die Reihe demagogischer Agitatoren eingewiesen hat[2]. So bestechlich der Schein sein mag, den Tatsachen entspricht er nicht. Nicht Faktionsbildung, nicht Sammlung eines Massenanhangs durch Volksumschmeichelung und Anstachelung der schlechten Instinkte ist das Kennzeichen der Profeten, deren Lebenswerk uns in ihren Schriften vor Augen tritt: vielmehr die Einsamkeit ihres Vorgehens. Als ein einzelner Mann kommt Amos von seiner Herde nach Bethel; nicht eine Partei stellt er dem wüsten Treiben der samarischen Großen gegenüber, sondern das Wort, das ihm als göttliche Botschaft anvertraut ist; die Beschuldigung des Oberpriesters, daß er eine Verschwörung anzettele, hält selbst der König, wider den sie doch angezettelt sein soll, für zu erbärmlich, als daß er darauf reagieren sollte; er beantwortet sie mit Schweigen. Mit gleicher Betonung seines Alleinstehens steht Micha der berauschenden Massenwerbung der Demagogen gegenüber, und Hosea findet nicht beifällige Mengen, sondern Schlingen auf seinem Wege. Allein mit seinen Söhnen will Jesaja die Zeit des Dunkels durchharren, während Jahve sein Antlitz vor dem Hause Israels verbirgt, und will auf Ihn hoffen[3]. Ganz zu schweigen von der nicht bloß im Berufe, sondern auch in seinem Naturell begründeten inneren Vereinsamung Jeremjas.

Wo liegt das Geheimnis der Kraftwirkung bei den Profeten, deren Tätigkeit uns durch den schriftlichen Nachlaß ihrer Reden erkennbar ist? Auf diese werden wir uns für das Verständnis der sozialen Wirksamkeit der Profetie einzuschränken haben; nicht bloß weil bei ihnen allein authentische Aussagen das psychologische Verständnis ermöglichen, sondern auch weil tatsächlich die Gestaltung des Profetenbegriffes, welche die wesentlichen und mit ihnen auch die sozialen Momente umfaßt, erst mit den Schriftprofeten in die Geschichte eingetreten ist. Ohne Zweifel ist ja für diese Wendung die Erscheinung des Elia, der wie eine Fackel von Gilead nach Samarien herüberblitzte, von entscheidender Bedeutung gewesen und genießt mit gutem Grunde das Ansehen eines Prototyps profetischer Energie und Kraftwirkung; und es ist nicht zu übersehen, daß der Höhepunkt seiner

profetischen Tätigkeit in die soziale Sphäre fällt. In dem Weinberg Naboths, der durch Justizmord des Königs Eigentum geworden, sucht ihn der Profet auf: „Hast du gemordet und trittst nun den Besitz an? — So spricht Jahve: an der Stätte, wo die Hunde das Blut Naboths geleckt haben, werden die Hunde auch Dein Blut lecken[4]." Aber die volkstümliche Überlieferung, die sich an diese profetische Reckengestalt des neunten Jahrhunderts mit besonderer Liebe gehängt und in deren Gewandung uns die geschichtliche Kunde über sie allein übermittelt ist[5], hat doch neben den charakteristischen Umrissen des großen Baalsfeindes, der er war, ihrer Natur nach vornehmlich solche Züge des Bildes festgehalten, die durch den Charakter des Außergewöhnlichen und Wunderbaren ihn von der Reihe der Nachfolger abheben und mehr von dem übermächtigen Eindruck der Erscheinung zeugen, als den Blick in die Werkstatt des profetischen Geistes eröffnen.

Nicht im Äußeren und Sinnfälligen liegt das Auszeichnende, das die Schriftprofetie des achten Jahrhunderts als eine neue Stufe in der Geschichte der Profetie Israels charakterisiert, sondern eher in der Abwesenheit desselben. Schon früh hatte das Bewußtsein der Jahvereligion, lebendige Gottesrede in ihrer Mitte zu besitzen, die den Völkern geläufigen Künste der mechanischen Mantik abgeschleudert. „Nicht Zeichenschau noch Wahrsagerei ist in Israel", rühmt der alte Spruch Num. 23, 23 als offenkundiges Zeichen dieses Sondercharakters; und wo Jesaja eines Fortwucherns jener Künste gedenkt, ist's ihm eine notorische Tatsache, daß sie als Verderbnis aus dem Völkerverkehr in Israel eingedrungen sind 2, 6. Jetzt aber treten auch die mit den Völkern gemeinsamen und von der älteren Zeit nicht ausgeschlossenen Gaben und Formen, Methoden und Privatverwendungen der psychischen Mantik in den Hintergrund. Das dieser Form der Mantik geläufige Mittel des Traumes wird nicht schlechterdings verworfen, sondern nur sein Mißbrauch; aber die Schriftprofeten des achten Jahrhunderts gebrauchen es nicht. Für die wispernden und flüsternden Stimmen der Totenbeschwörung und andre derartige Künste, die von fragwürdigen Gestalten im

Volke gegen gute Bezahlung immer noch angeboten werden, haben sie zürnenden Spott. Wenn noch Samuel aufgesucht ward, um über verlorenes Vieh Auskunft zu geben, so ist's ja möglich, daß naive Volksgewöhnung auch noch zu Amos' und Jesajas Zeit mit derartigen Zumutungen an die Profeten Jahves herantrat, aber in ihren Aufzeichnungen finden wir nichts davon angedeutet; auch wo ihre Rede private Verhältnisse berührt, hebt sie diese auf das höhere Niveau des Volkswohls (Jes. 22, 15 ff.). Die Geschichtschreibung hat die Abhebung dieser neuen Stufe der Profetie von der voraufgegangenen durch die Notiz (I Sam. 9, 9) festgehalten, daß die nun geläufige Bezeichnung Nabî für den Profeten, — die auf alle Fälle das Moment der Geistesrede in den Vordergrund rückt, — nicht alt sei, sondern erst im Laufe der Zeit die ältere Bezeichnung roè (Seher) verdrängt habe. Bei Hosea begegnet, jener als Synonym beigesellt, ein Ausdruck, der ein Wesentliches in der Erscheinung mit kürzester Prägnanz hervorhebt: die Bezeichnung des Geistesmannes, des Mannes, der von Gottes Geist erfüllt und getrieben ist[6]. Mag in der Art, wie die Verwendung des Ausdrucks im Volksmunde bei Hosea sich gibt, ein Zusammenfassen mit der profetischen Weise jener ekstatischen Genossenschaften zu erkennen sein, deren Auftreten seit Samuel schon oben zu erwähnen war und die mit ihrer Selbstbezeichnung als „Profetengenossen" (bnē-nĕbhîm) den Namen Nabi eingebürgert zu haben scheinen, so würde es doch die Verfolgung einer Fehlspur sein, bei jenen die erschöpfende Feststellung des Wesentlichen finden zu wollen, das auch in den großen Erscheinungen des profetischen Schrifttums die Charakteristik des Profeten ausmacht. Was jene Ekstatiker charakterisiert, ist der Schwarm und die unpersönliche Gewaltsamkeit der theopneustischen Erscheinungen, die dunkle Macht des ekstatischen Rausches, die unter Umständen nach Art eines physischen Kontagiums weiterwirkt (I Sam. 10, 10 ff.). Immer begegnen sie geschart; wo ein einzelner aus dem Schwarm heraustritt, ist er wie eine ausgeloste Nummer, ohne persönlichen Charakter, lediglich vollstreckendes Vehikel (II Kön. 9, 1 ff.). Mochten solche Genossenschaften, von einem Großen wie Elias in seine Bahn

gerissen, einen gewissen Anteil an seiner Energie und Wirkung gewinnen, so lieferten sie doch, weiterhin je länger desto mehr degenerierend, das Material auch für die Riegen der Hofprofeten, die wir in größerer oder geringerer Gliederzahl an den Höfen verschiedener Könige finden, bei Ahab, bei Ahas, auch bei Manasse[7]; wo sie, in den Hofstaat eingereiht, unter guter Beobachtung des herrschenden Windes den königlichen Unternehmungen mit Wahrsprüchen assistieren und damit ein Parasitendasein erhalten. Nicht minder für die Bettelprofetie, die, von Markt zu Markt ziehend, mit mantischer Beratung von Privatinteressen ihr Brot verdient[8]. Beides Erscheinungen, die auch außerhalb Israels im Altertum weit verbreitet waren, in Israel aber den echten Profeten, wie wir aus ihren Schriften ersehen, je länger desto mehr zur Anfechtung geworden sind. Und so haben denn diese nicht bloß die letztgenannten Entartungen der vulgären Profetie mit Entrüstung von sich gewiesen und das Weissagen um Geld als eine Schändung des Profetennamens gebrandmarkt, sondern auch von vornherein sich von den Profetengenossenschaften selbst mit Bewußtsein unterschieden. Bei keinem unserer Schriftprofeten finden wir eine Andeutung oder Spur, daß sie aus jenen Kreisen hervorgegangen. „Ich bin kein Profetengenosse, sondern Jahve hat mich von der Herde berufen", sagt Amos 7, 14. Von der Steigerung der mantischen Erregung durch Saitenspiel, wie sie bei jenen üblich war und auch noch den Elisa ihnen näher stellt[9], finden wir bei den Schriftprofeten keine Spur mehr. Wenn wir diese durch den Namen „Schriftprofeten" von jenen abheben, so will das nicht sagen, daß das Spezifische ihres Profetencharakters darin bestehe, daß sie ihre Reden niedergeschrieben haben. Denn wiewohl es gewiß nicht zufällig ist, daß von jenen Abartungen der Profetie, die für den Tag und vom Tage lebten, nichts Schriftliches bewahrt geblieben ist, so wäre es doch ungereimt, leugnen zu wollen, daß auch unter den zahlreichen genannten und ungenannten Männern, die neben den Schriftprofeten in Israel profetisch gewirkt, aber kein Zeugnis ihres Wirkens hinterlassen haben, manche edle Gestalten jenen gleich oder doch ähnlich gewesen sein und in ihrem Sinn gewirkt haben werden.

Aber die scheidende Benennung ist schwer entbehrlich, weil es sich um eine Besonderheit in der Geschichte der alttestamentlichen Profetie handelt, für die das Alte Testament selbst einen eigenen Namen nicht geprägt hat, und die eben nur aus ihren schriftlichen Beurkundungen erkannt werden kann. Das Wesen der Profetie des Amos, des Hosea, des Jesaja, des Jeremia lediglich von der allgemeinen Erscheinung und Anwendung des Namens „Profet" aus erkennen zu wollen, wäre nichts anderes, als wenn man meinte, Roger Bacon, Meister Eccard, Occam und Luther hinreichend charakterisiert zu haben, wenn man sie als Mönche bezeichnet hat.

Nicht im Schwarm, nicht in der krampfhaften Exaltation und Ekstase hat die Schriftprofetie der Königszeit ihr auszeichnendes Wesen gehabt, sondern in dem Bewußtsein der persönlichen Gottessendung: in dem innern Erlebnis, durch das es jedem einzelnen dieser Profeten in seiner besonderen Weise gewiß wird, nicht bloß vom Geiste Jahves eine Anregung oder Erschütterung empfangen zu haben, sondern mit Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit die Sache dieses Gottes in seinem Volk führen zu sollen; mit Verkündigung und Drohung, mit Mahnung, Verheißung und Tröstung. So bezeugen sie es selbst in der feierlichen und nachdrücklichen Weise, mit der diejenigen unter ihnen, deren Aufzeichnungen uns ausführlicher überkommen sind, diesen Berufungsakt vorführen[10]. So wird es bestätigt durch die eminente Bedeutung, mit der die persönliche Art und Gabe jedes Einzelnen in seiner profetischen Leistung hervortritt. Nicht eine Prunkallee mit farblosen Stereotypgestalten zieht mit diesen Männern an unserm Auge vorüber: jeder ist eine kraftvolle Persönlichkeit für sich, von so scharfer Prägung, daß oft schon aus wenigen Sätzen der ganze Mann erkannt werden mag. Man kann keine einzelne ihrer Betätigungen, auch die soziale nicht, ins Auge fassen, ohne daß das Licht des Verständnisses aus dem Blick auf die Person zu gewinnen wäre. Eins allerdings haben sie alle gemein, und darin liegt das Unwiderstehliche und Unbeugsame ihrer Energie: diese Männer haben einen wirklichen Gott; sie kennen ihn, haben ihn als lebendigen erlebt und erfahren;

es kommt ihnen nie der leiseste Zweifel an ihm, er ist ihnen so gewiß und gewisser als die eigne Seele: „ihre Gottesgewißheit ist hinreißend und höher als alle Vernunft“[11]. Wie hoch ihnen die Überlieferungen ihres Volkes stehen: es ist nicht das Überlieferte, wie mannigfach die Gewalt ihrer Denk- und Bildekraft: es ist nicht das Erdachte, worin sie ihre Macht und Vollmacht wissen: Wahrheit ist es, die sie nicht gemacht haben, sondern die ihrer mächtig geworden ist und sie mit oder wider ihre Neigung in ihren Dienst zwingt. Darin wurzelt der singuläre Charakter dieser israelitischen Profetie, der in der alten Welt seinesgleichen nicht hat und die Religion Israels, die von ihrem Objekt geschaffen ist, abscheidet von den Religionen der Völker, die ihre Objekte schaffen. —

In der Gottesgewißheit und in der Gewißheit, von diesem Gott zu persönlicher Sendung berufen zu sein, liegt das Geheimnis der profetischen Kraftwirkung, auf das oben unser Fragen gerichtet wurde. Hier begründet sich die unbestechliche Wahrhaftigkeit, die freimütige Kühnheit, der unbeugsame Mannestrotz, der den echten Profeten vom Schmeichler der Gewalt und vom Schmeichler der Menge unterscheidet, und so auch der sozialen Wirksamkeit des Profeten ein charakteristisches Gepräge aufdrückt. Wenn ein scharfblickender Vertreter der fortgeschrittensten sozialistischen Richtung der Gegenwart die Geburtsstunde der Sozialdemokratie von der Entdeckung Ludwig Feuerbachs datiert hat, daß außer der Natur des Menschen nichts existiert und die höheren Wesen, die unsre Phantasie schafft, nur die Rückspiegelung unsers eignen Wesens seien[12], so mag ja damit ein Weg gewiesen sein, die höheren Ideen, deren auch diese Bewegung weder entbehren kann noch mag, unter dem Gesichtspunkt der Rückspiegelung des eigenen Interesses, also nicht sowohl nach dem Maßstab der Wahrheit, als dem der Wirksamkeit auf die Menge zu bilden. Aber mit einer Kraft, die die Probe der Jahrhunderte überdauert hat, wie einsam ihr erstes Hervorbrechen auch war, behauptet sich dem gegenüber die Grundstellung der Profetie, daß alles Wirken, auch das soziale, die Bürgschaft wesenhafter und durch jede Zertretung wachsender Keimkraft und

Wirkungsdauer in dem Grade hat, wie es sich mit der unbeweglichen Wahrhaftigkeit des Charakters auf den Grund stellt, der über dem Vergänglichen ist und unsichtbar die Welt trägt: nicht Rückspiegelung ihres Wesens, sondern über den Schatten der allein Seiende[13].

Dem Charaktermoment, also dem Willensgebiet in der Persönlichkeit gehört diese profetische Stellungnahme an. Es ist eine jener Intuitionen von blitzender und bleibender Evidenz, die über manchen Flugsanddünen seines Buches aufleuchten, wenn Chamberlain[14] den Satz ausführt, daß die Religion Israels vornehmlich durch die ausschließende Energie, mit der sie den Willen des Menschen in Anspruch nimmt, allen andern Religionen des Altertums gegenüber den Charakter des Inkommensurabeln an sich trage, der Größe für sich, auf die andersher geschöpfte Religionsbegriffe sich nicht anwenden lassen. In der Tat gilt das im eminenten Sinn von der Gestalt, in welcher die Profeten die Religion Moses ergriffen und behauptet haben. Was sie zu verkünden haben, ist Gottes Wille. Gottes Wort und Gottes Wille fällt für sie zusammen. Sei es Schöpferwort, Gerichtswort, Verheißungswort: es ist Wille. Durch Willen will es auch ausgerichtet sein: durch sie selber das Wort der Sendung, durch die Angeredeten das Wort der Gesandten. Darin liegt ja eben die große Bedeutung, die der Persönlichkeit in dieser Religion zukommt, und die Erscheinung, daß die Keime sozialethischer Wirkung von ihrer Rede auch da ausgehen, wo sie sich dessen kaum bewußt sind. Doch wird wenigstens eine eigentümliche Begabung, die nicht dem Willen selbst, sondern dem empfangenden und bildenden Vorstellen angehört, nicht übersehen werden dürfen, wenn die Eigenart der profetischen Rede vollständig gewürdigt werden soll: die Gabe der Vision. Die Berufung des Profeten, wie alle auf ihrem Grunde weiterhin einsetzenden Akte der göttlichen Mitteilung und Offenbarung vollziehen sich in der Weise eines innerlichen Vernehmens, das sie als Schauen und Hören beschreiben; wie denn das Unsichtbare nach der Natur menschlichen Seelenlebens nicht anders als in Formen, die der Wahrnehmung des Sichtbaren entnommen sind,

von der Seele empfunden und erfahren werden kann. Von diesem inneren Vernehmen und Anschauen lebt ihre Verkündigung. Nicht bloß mit scheltender Rüge, die das Widergöttliche ans Licht zieht, oder mit Worten inniger Tröstung, die gelähmten Mut zur Höhe hebt, redet der Prophet zu seinem Volk, sondern mit den Gesichten des Gerichts, das mit Zermalmung über den Frevel hereinbricht und auf dessen Sturmflut das Recht Gottes seinen Triumphzug über die Welt hält, und mit den Gesichten des Heils, das aus den mit Blut und Asche gedüngten Gefilden die Aussaat eines neuen Geschlechts ans Licht ruft. Während der Frevel schwelgend zu Tische sitzt, sieht Jesaja unter ihm die Unterwelt ihren Rachen aufsperren, daß die Schwelgenden alle hinabfahren; in den Rauch- und Feuersäulen, mit denen der Krieg sich über die eroberten Landstädte hinwälzt, schaut Habakuk das Dahinschreiten der furchtbaren Herrlichkeit des richtenden Gottes; aber darüber erhebt sich für die Profeten das Gesicht der neuerglänzenden Gottesstadt, hoch leuchtend über das neugesegnete Land und hinaus in die Weite, daß auch die Heiden zu ihrem Glanz herzuströmen. Die Macht der Vision ist es, die von der einsamen Höhenschau des Profeten die Brücke schlägt zur Auffassung des Volkes; sie schreckt die Gewissen, die vor der Rüge nicht erschrecken würden, aus dem trägen Schlaf auf; sie erfüllt den gesunkenen Mut, dem die Zusprache keinen Funken frischen Aufflammens mehr entlocken würde, mit derselben feurigen Kraft des Glaubens an die Zukunft, die den Schauenden selbst trägt. Vision der Zukunft ist für jede Gegenwart der stärkste Krafträger: man könnte sie von den Profeten nicht hinwegdenken, ohne die Profetie selbst hinwegzudenken.

IV.

Eindrücklich tritt uns die Bedeutung des inneren Schauens für die profetische Rede sofort bei dem Manne entgegen, der der Zeit wie der Kraft nach als Führer der Profetenreihe gelten muß, in deren Gedankenwelt soziale Ideen ein wesentliches Ferment bilden: bei Amos[1]. In den Rahmen zweier Gesichte gefaßt bietet sich uns das Büchlein dar, das seinen Nachlaß überliefert. Visionär ist das gewaltige Gerichtsgemälde, das in den ersten beiden Kapiteln an uns vorüberzieht. Der Eroberungskrieg, der die Lande zwischen Libanon und Egypten zertreten und verwüsten wird, stellt sich dem Profeten in der Weise eines Gewitters dar, das über den Ländern kreisend die Flamme Jahves in die Burgen ihrer Hauptstädte niederzucken läßt, um schließlich mit der schwersten Entladung über Israel stehen zu bleiben. Hier wandelt sich (2, 6 ff.) die kosmische Szene zu der eines breit ausgeführten göttlichen Gerichtsaktes mit Anklagerede und Urteilsspruch. Den Schluß aber des Buches bildet (9, 11 ff.) die Heilsvision: der Ausblick in die segensvolle Zukunft des Davidischen Reiches, die als Gottes Werk durch sein Gericht nicht aufgehoben, sondern vorbereitet wird[2]. Wie bedeutsam aber diese großen Gemälde der nächsten und der ferneren Zukunft für die vollständige Erkenntnis der Gedankenwelt des Profeten: für den Einblick in sein soziales Wirken, das durch die umgebende Gegenwart bedingt ist, kommt mehr als die Randstücke des Buchs die Sammlung von Einzelaussprüchen, Redestücken, Gesichten und Berichten in Betracht, die zwischen ihnen zusammengeschichtet sind.

Amos ist ein Judäer. Dort wo im Süden des Landes bei

Teko'a zwischen Bethlehem und Hebron das fruchtbare Gebirgsland südöstlich in die Steppe verläuft, pflegt er den altehrwürdigen Beruf der Väter, die Herdenzucht; ein unabhängiger Mann einfacher Lebensweise, aber, wie seine Reden zeigen, offenen Sinnes für die Kunde, welche der lebhafte Karawanenverkehr gerade jener Gegend[3] und die Nähe Jerusalems über die Dinge in der Welt in den entlegenen Winkel tragen; ein kräftiger Geist, tiefer Eindrücke fähig und mit den geschichtlichen Überlieferungen seines Volkes wohl vertraut. Dort hat ihn Jahves Ruf ergriffen. Und er zögert nicht, den Schauplatz aufzusuchen, den ihm der Ruf gewiesen: das Zehnstämmereich. Obwohl Judäer, weiß er, daß dem Profeten Jahves die Grenzen seines Berufs nicht mit denen des Ländchens Juda, sondern mit denen aller zwölf Stämme zusammenfallen, und daß der Jahve, der von Jerusalem seine Donnerstimme erschallen lässt (1, 2), ebenso die Rüge seiner Botschaft (6, 1), wie die Verheißung des Heils dem ganzen Israel zugewandt hält; auch dem Hause Josephs, wie Amos das Nordreich nach den führenden Stämmen Efraim und Manasse zu bezeichnen liebt. Dort nun hat er in der Hauptstadt Samarien[4], die von Omri begründet, von Ahab bereits mit herrlichen Bauten geschmückt, jetzt unter der starken und glänzenden Regierung Jerobeams II. zum prunkenden Landeszentrum, zur „herrlichen Krone und prächtigem Schmuck zu Häupten des fetten Tals" (Jes. 28, 1) geworden ist, die schweren Eindrücke gewonnen, die sich in seinen Reden spiegeln. Unerhörter, für den Landmann doppelt anstößiger Luxus eines sorglos sicheren Protzentums[5], das, nicht zufrieden mit Steinpalästen, Elfenbein in Masse zur Bauzierat verwendet, außer den Winterhäusern sich auch Sommervillen errichtet und zur äußeren Pracht den Prunk der innern Einrichtung gesellt[6]. Üppige Gelage, die, wenn die Männer ihrer überdrüssig geworden, durch die unersättliche Genußsucht der Frauen gemehrt und ausgedehnt werden[7]. Als Untergrund aber dieses geblähten Glanzes die tiefe Spaltung, welche das Volk in Aussauger und Ausgesaugte auseinanderschlägt und für die Brücke eines mittleren Wohlstandes kaum Raum gibt. Zur einen Seite die Vermögenden, denen Besitz und

Ansehen auch die obrigkeitlichen Ämter in die Hände gespielt hat, die sie denn bestechlich und habgierig zu jeder Art von Gewalttätigkeit und Bedrückung mißbrauchen[8]; die die Kornsteuer von den Geringen mit unbarmherziger Härte eintreiben (5,11); deren Erwerbsgier in der Geschäftsruhe des Sabbaths und der Neumondfeier eine üble Einbuße am Handelsgewinn des Kornwuchers empfindet, dagegen in falschem Maß und Gewicht einen erlaubten Geschäftsgriff sieht (8, 5); denn „Ehrlichkeit" ist ihnen ein unverständliches Fremdwort geworden (3, 10). Auf der andern Seite die Armen und aus dem Erbe Getriebenen, deren Bezeichnungen[9] von Amos an die ganze alttestamentliche Geschichte und Literatur mit stehender Disharmonie begleiten. Ein Schauspiel unbrüderlicher Herzlosigkeit, dessengleichen der Mann von Teko'a aus Heidenländern nicht vernommen hat (3, 9). Die letzte Wurzel aber und die Summe von alledem ist die Herrschaft des Unrechts an Stelle des Rechts: „der Frevel sitzt zu Throne" (6, 3). Unter festem Rechtsschutz möchte der Bedrängte aufatmen; aber der Rechtsschutz, den er findet, wird ihm zu Gift und Wermut und stößt ihn vollends in den Abgrund[10], so daß, wer klug ist, in solcher Lage der Dinge lieber schweigend duldet (5, 13).

Mit der schweren Bürde dieser Eindrücke begibt sich der Profet von Samarien nach Bethel, an das vornehmste unter den Heiligtümern, die die Staatskunst Jerobeams I. einst an altheiligen Stätten errichtet, um das Abströmen der Festwallfahrer seines Landes nach Jerusalem zu unterbinden, und deren Kulte die Jehudynastie als die der Reichsreligion zu neuem Glanze erhoben hatte. „Hier ist das Heiligtum des Königs und der Tempel des Reichs" — so rühmt der Priester Amazja von Bethel (7, 13). Aber der Gram des Profeten wird vermehrt. Nicht als ob das Heiligtum verlassen wäre. Im Gegenteil, der Festjubel der zusammengeströmten Menge lärmt, als gäbe es keine Not im Lande, und tut sich unter dem Mantel frommer Übung doppelt gütlich: die Opfermahlzeiten sind Zechgelage, Tempel und Markt sind erfüllt von rauschender Musik und den Liedern der Sängerinnen[11]. Und noch bösere Schatten lagern vor den Augen des Profeten über dem festlichen Treiben. Tempeldirnen, wie im Kultus der

Kanaaniter, treiben auch hier ihr Gewerbe öffentlich, und der Vater schämt sich der Befleckung nicht vor dem eigenen Sohne; die freche Sünde der Großen streckt sich auf der Decke, die sie wider das Gesetz dem Armen abgepfändet und vorenthalten haben, und pflegt sich mit dem Wein, den sie ihm durch ungerechte Strafmandate abgepreßt[12]. Da ist es dem Profeten zur unentrinnbaren Gewißheit geworden, was er als Botschaft Jahves an dieser Stätte der Entweihung seines Namens zu verkünden hat. Mitten im Gelage der rauschenden Menge erhebt er die Totenklage: „Gefallen ist sie und wird nicht wieder aufstehen, die Jungfrau Israel; liegt hingestreckt auf ihrer eignen Flur, keiner richtet sie auf! — Verheert wird das Land, hinweggescheucht das Kreischen der Lüstlinge; Israel zieht in die Gefangenschaft“[18]!

Düster und gewaltig, aber in klaren Linien tritt uns die Gestalt der Profetie in diesem ihrem großen Führer vor Augen. Indem Amos in die Verwirrungen des Volkslebens mit dem Blick hineinschaut, der von der Gewißheit der göttlichen Weltordnung getragen ist, verdichten sich ihm alle Beobachtungen und schmerzlichen Gemütsbewegungen nicht bloß zu Fragen über Volkswohl und Volkswehe, sondern zu dem einen großen Problem: Leben oder Tod. Die Lösung des Problems sucht er in der Zwiesprache mit Gott. „Kommt auch ein Unglück über die Stadt, es sei denn von Jahve gewirkt? Derr Herr, Jahve, tut nichts, er habe denn zuvor den Profeten, seinen Knechten, seinen Rat geoffenbart“[14]. Und nicht Willkür oder Laune eines himmlischen Despoten ist der Inhalt dieser Offenbarungen, sondern es ist die Ordnung göttlichen Waltens, dessen Allmacht, Allgegenwart, Unentfliehbarkeit (9, 1—4) dem Profeten feststeht, und dessen Grundkräfte: Gerechtigkeit und Wahrheit, ihren majestätischen Gang über die Welt und durch die Welt halten, ungeschaffen von Menschen und alle Menschen überleuchtend, wie das Sonnenlicht. Daß das Recht sich in der Welt durchsetze, das ist der eine unerschütterliche Grundpfeiler der profetischen Weisung. Imposant ist die einfache Sicherheit, mit der bei allem Ungestüm der affektvollen Rede Amos die Fundamente dieser großen Perspektive profetischer

Zeit- und Weltbetrachtung legt, und mit ihnen zugleich den innersten Grund der mosaischen Gotteslehre ans Licht zieht. Gewiß ist Israel im besonderen Sinn das Volk Jahves; es mag sich rühmen, zum Erstling unter den Völkern berufen zu sein; es soll sich bewußt bleiben, der Gegenstand des besondern Bekümmerns Gottes, aber eben darum auch seiner besonderen Aufsicht und daher der unmittelbarsten und gewissesten Durchsetzung seines Rechtes zu sein (3, 1 f. vgl. 6, 1). Es ist Gottes Volk, nicht als wenn er bloß der Gott Israels wäre — niemals nennt Amos Jahve den Gott Israels — sondern weil er der Weltgott ist, der Gott der Heerscharen, Zebaoth, der die Mächte Himmels und der Erde in Händen hat und allmächtig bewegt. In erhabenen hymnischen Strophen, wie sie bei keinem der alten Profeten wieder begegnen, hat Amos diese große Konzeption des Gottes der Heerscharen ausgeführt, „der die Berge gebildet und den Wind geschaffen hat, der die Wasser des Meeres rief und sie über die Fläche der Erde schüttete, der Morgenröte in Dunkel verwandelt und über die Höhen der Erde schreitet, der die Erde anrührt, daß sie zergeht und all ihre Bewohner trauern, und der dem Menschen kund gibt, was er im Sinn hat“[15]. Wie dieser Gott Israel aus Egypten, so hat er die Philister aus Kaphtor, die Aramäer aus Kir in ihre jetzigen Sitze geführt (9, 7); wo unter Menschen sein Recht verletzt wird, schreitet er ein, nicht bloß in Israel, sondern auch wenn Heidenvolk sich an Heidenvolk in unmenschlicher Grausamkeit vergreift (2, 1 f.): nicht wider ihn wirds geschehen, sondern von ihm wird es geordnet sein, wenn der Welteroberer mit andern Völkern auch Israel den Garaus macht. Nicht Jahve lebt von Israels Gnaden, sondern Israel lebt von der Gnade Jahves, des über die Völker Allvermögenden, und durch sein Recht wird es sterben, wenn es sein Recht verletzt hat. „Totenklage auf den Märkten und in den Weinbergen, denn Ich will durch eure Mitte schreiten“ (5, 17).

Nicht bloß der Weg des Todes ist damit gewiesen, sondern auch der Weg des Lebens, und Amos hat nicht unterlassen, ihn mit allem Nachdruck vor Augen zu stellen — würde doch auch die bloße Todesdrohung nicht ausreichen, ihn als einen Mann

sozialer Wirksamkeit vorzuführen. „Suchet mich, so werdet ihr leben", lautet die Lebensbotschaft Jahves (5, 4. 6). Was für ein Suchen ist gemeint? Ist es dies, daß sie abgezogen vom praktischen Leben sich sinnend in das Geheimnis der Gottheit vertiefen, wie es zur nämlichen Zeit am Ganges geschah? Oder wird mit Bekämpfung und Beseitigung irrender und minderwertiger Gedanken über Gott und Gottes Offenbarung die Wurzel der sozialen Schäden beseitigt sein? Gewiß werden solche Gedankenverwirrungen im Israel der damaligen Zeit nicht gefehlt haben; wir werden sehen, daß andre Profeten deutlich Bezug darauf nehmen —: Krankheit, zumal moralische Krankheit, erzeugt kranke Gedanken. Aber nicht da setzt der Profet ein. Er weiß, daß solche Irrungen weniger Ursach, als Symptom und Folge des Verderbens sind; moralische Gesundung wird gesunde Gedanken gebären. Für die Spreu markloser Zweifeleien und mutwilligen Spottes hat sein grimmiger Ernst weder Zeit noch Aufmerken; höchstens daß er einmal den Verächtern mit einer Zeit droht, wo sie in hilfloser und ratloser Angst nach dem jetzt gemißachteten Profetenwort vergeblich ausschauen werden (8, 11 f.). Einfach vielmehr und schlicht motiviert er das Gottesurteil mit feststehenden Tatsachen: mit den Wohltaten Gottes, die ihnen aus der Überlieferung der Vergangenheit ihres Volks kund sein müssen (2, 9 ff.), und mit den Mahnungen göttlich verhängter Mißgeschicke, die ihnen aus jüngster Zeit im Gedächtnis sein müssen (4, 6 ff.). Was von Gott gewußt und gehalten werden muß, ist ihnen ohne besondere Belehrung des Profeten ins Gewissen geschrieben, so daß sie keine Entschuldigung haben weder für die Mißachtung jener Wohltaten, noch für das Überhören dieser Mahnungen.

Oder liegt der Weg des Lebens in den Gebräuchen des Kultus? Fehlt es da? Aber die sind ja vorhanden; ein Eifer im Zeremoniendienste, der lieber zu viel als zu wenig tun möchte: man kann sich nicht genug tun im Festfeiern und Opfern; die Heiligtümer von Bethel und Gilgal, von Dan und Beersaba sind überschwemmt von Leuten, die Jahve zu suchen meinen[16]. Hier aber branden die Wogen an dem zweiten Grundpfeiler echter

Stellung zu Jahve, den der Profet ihnen gegenüber aufrecht hält: an der Wahrheit. Kultus mit ungebrochener, unbereuter, schamloser Sünde, wie ihn Amos treiben sieht, ist nicht Verehrung, sondern Verunehrung des Gottes, der, wenn er schwört, bei seiner Heiligkeit schwört; ist Entweihung seines Namens. Jahve hat Israel gepflegt und geleitet, auch als es in der Wüste ihm keine Opfer bringen konnte; aber den Gottesdienst von Leuten, die Gerechtigkeit und Wahrheit hassen, haßt er[17]. Er hält das Bleilot in der Hand, die Geradheit Israels zu prüfen, und das Resultat der Prüfung wird die durch Unwahrheit entweihten Heiligtümer hinwegraffen (7, 7 f.)

Oder hätten die recht, die, an der Besserung der Zustände verzweifelnd, die Hände in den Schoß legen und alles Heil von außen her, von einem mächtigen Umsturz erwarten, mit dem Jahve unversehens das Böse in der Welt beiseit schaffen wird? Auch sie fehlten nicht, die so dachten; zu allen Zeiten haben soziale Mißstände Schwärmer hervorgebracht, die der Mühe um Besserung die bequemere Vertröstung auf eine Krisis vorziehen, in der das Unterste zu oberst gekehrt wird. Und sie hatten in Israel einen gewissen Anhalt an dem Wort vom Tage Jahves, das im Volk umging und durch die Überlieferung von Mose selbst hergeleitet wurde[18]. Amos denkt nicht daran, dieses Stück israelitischen Glaubens anzufechten: ist doch der Nerv seiner Drohungen damit im Zusammenklang; aber die falsche Folgerung, die daraus ein Polster machen möchte, für die eigne Trägheit lauter Gutes, und das Böse nur für die andern vom Tage Jahves zu erwarten, weist er mit schwerem Nachdruck zurück. „Wehe denen, die den Tag Jahves herbeiwünschen. Was soll euch der Tag Jahves? Finsternis ist er und nicht Licht — wie wenn einer vor dem Löwen flieht, und auf ihn stößt der Bär; er flüchtet ins Haus und lehnt die Hand an die Wand: da sticht ihn die Schlange. Ein Dunkel ist der Tag Jahves, ohne Lichtstrahl“ (5, 18 ff.)!

Alle diese Wege sind nicht der Weg des Lebens, der dem Geschlecht not tut. Vielmehr: „Suchet mich“, das heißt, wie der Profet es hinzufügend auslegt: „Suchet das Gute, nicht das Böse,

damit ihr lebet; liebet das Gute und hasset das Böse: richtet das Recht auf an der Stätte des Rechts“ (5, 4. 14 f.). Dabei handelt es sich nicht bloß um ein Flicken im Einzelnen, sondern wie das Land auf die Lebenskraft des Wassers angewiesen ist, um seine Früchte zu bringen, und wie die Dürre gerade in diesem Lande Verschmachten und Ersterben bedeutet, so soll der Rechtssinn, der Wille, Gottes Recht zur Geltung zur bringen, die Gesamtheit des Volkes durchdringen, damit es lebe: „das Recht soll sich daherwälzen wie Wasser, und die Gerechtigkeit wie ein flutender Strom“ (5, 24). Der Volksredner denkt nicht daran, den Begriff dieses Rechts, von dem er redet, mit sorgfältiger Erörterung seiner Momente zu erörtern, seinen Umfang, seine Begründung, seine Konsequenzen genau auseinander zu halten: er setzt das unmittelbare Verständnis, das alle diese Dinge mitbefaßt, im Volksgewissen als vorhanden voraus; als etwas, das nicht erst weitläufig für die Erkenntnis zu deduzieren, sondern nur vom Willen zu ergreifen ist, um in rechter Weise wirksam zu werden. Aber ohne weiteres ist klar: dies Recht, das wie ein Strom das Leben des Gesamtvolks durchfluten soll, ist ihm nicht bloß ein formales, gegenständliches, nicht bloß die äußerliche Anwendung vorgeschriebener Satzungen und angeordneter oder herkömmlicher Formen, sondern es ist das Recht in der absoluten Bedeutung der moralischen Potenz: die Achtung der Persönlichkeit im Volksgenossen[19], welche Voraussetzung ist für die freie und frohe Betätigung Aller zum Heil der Gesamtheit; die den Mißbrauch der eignen Macht und das Verfolgen eignen Vorteils zuungunsten des andern ausschließt und im Reichen wie im Armen, im Mächtigen wie im Geringen in gleicher Weise den Volksgenossen, den Menschen Gottes achtet. Von da aus empfangen die Rügen wie die Weisungen Amos' ihre einheitliche Orientierung. Gewiß war mancher Druck auch in den Institutionen des Landes. Schwer lastete unter der Tatenlust des siegreichen Jerobeam die Kriegslast auf dem Lande: die einzelnen Gemeinden hatten die Soldaten zu stellen (5, 3). Scheint auch der Zehnte, dessen Auflage bei der Aufrichtung des Königtums zu den Gerechtsamen des Königs gerechnet wurde, zu dieser

Zeit auf die Heiligtümer übergegangen zu sein, so war doch sicher die Verpflichtung, für den Hofhalt des Königs zu sorgen, wie sie Salomo den Amtsdistrikten auferlegt, nicht aufgehoben, und die Kornsteuer, von der Amos spricht, wird nicht die einzige Auflage ihrer Art gewesen sein[20]. Alle diese Dinge rufen seine Anklage nicht auf: von der Militärlast spricht er wie von einer selbstverständlichen Sache, und an der Steuer findet er nicht das zu rügen, daß sie eingezogen wird, sondern daß sie mit unbilliger Härte, die herzlos gerade die Ärmsten niedertritt, eingetrieben wird (5, 11). Nicht das Daß, sondern das Wie, das Persönliche, die rechtlose Gesinnung im Vorgehen der Bevorrechteten und der Machthaber macht diese zum Gegenstand seines Angriffs und seiner Verurteilung; und wiederum sind es nur die innerlichsten und persönlichsten Affekte, Liebe des Guten und Haß des Bösen, mit denen die soziale Gesinnung, die er fordert, in Wesen und Kraft treten kann (5, 15). Wo sie wirken, da hat, so gewiß Gottes Recht selbst nicht untergehen kann, so gewiß das Volk die Bürgschaft des Lebens, wie ebenso gewiß ihr Versiegen das Symptom des nahen Todes ist. —

Es sind nicht weiche Saiten einer evangelischen Herzensbewegung zu milder Güte, in die dieser Waldreuter der sozialen Profetie greift. Vielmehr hat er ein starkes Gefühl dafür, daß zertretenes Recht nicht durch Almosen, sondern nur durch Aufrichtung des Rechtes selbst hergestellt werden kann. Davon gewinnt seine Rede den dröhnenden Klang, der sich nicht mit klagenden Wünschen und Zusprachen aufhält, sondern jeden Einzelnen bei seinem Gewissen packt und von ihm an seiner Stelle das Rechte fordert. Die häufige Rede, daß das Gottesverhältnis im Alten Testament immer nur als Verhältnis des Volkes, nicht des Einzelnen zu Gott erfaßt werde, würde dem Profeten wunderlich erschienen sein, der die schärfste Schneide seiner Polemik immer gegen die Einzelnen kehrt; der auch in Bethel weder die Institutionen des Königtums noch des Reichskultus, sondern den Priester Amazja persönlich verantwortlich macht für den Frevel, dem Worte Jahves an einem Heiligtum Jahves den Mund schließen zu wollen (7, 16). — Man mag ihm

vorwerfen, daß ihm Sinn und Wertung für die Kultur abgehe; man mag sich in Ausmalungen des fröhlichen Kultur- und Kultuslebens ergehen, das bis daher im Nordreich geblüht und auf das seine rauhe Rede wie ein Mehltau gefallen sei. Gewiß, eine sonderliche Schätzung der Güter, mit denen blühende Kultur ein Volksleben zu schmücken vermag, verrät er nicht. Aber diesen Gütern selbst gilt sein Kampf nirgends, sondern dem Unrecht, das wuchernd die Gesellschaft zersetzt, während sie sich genußsüchtig und gedankenlos in den Freuden jener Kultur wiegt: dem Wurm der Zerstörung in der Blüte. Und wenn er nichts weiter getan hätte, als ein Geschlecht, das mit unsinnigem Prunk die Bitterkeit der Darbenden zu reizen nicht müde wird, das den Mangel an Keuschheit und Wahrhaftigkeit durch ein Liebäugeln mit den Auswüchsen sinnlicher Religion zu decken trachtet, das die Macht, die Besitz und Ansehen in die Hand legen, zu Bedrückung gebraucht, zur Selbstbesinnung auf die jeden Einzelnen verpflichtenden Lebensbedingungen der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu rufen, so würde schon das hinreichen, ihm die Bedeutung eines Bahnbrechers in der Diagnose und Heilung sozialer Mißstände nicht bloß für seine Zeit zu sichern.

V.

Fällt die Haupttätigkeit des Amos in die Ausgänge Jerobeams II., so sind ihr die Anfänge Hoseas gleichzeitig gewesen. Denn das große symbolische Gemälde, mit dem dieser sein Buch in Kap. 1—3 eröffnet, setzt (1, 4) voraus, daß die Dynastie Jehu den Thron noch inne hat; aber schon sechs Monate nach Jerobeams Tode ist diese mit der Ermordung seines Sohnes Sacharja erloschen. In der Tat klingt es wie die Wiedergabe eines persönlichen Eindrucks, den unser Profet von der Art und Gewalt der Rede Amos' empfangen, wenn wir Hos. 6, 5 lesen: „Niedergehauen habe ich durch die Profeten und erwürgt durch die Worte meines Mundes, damit mein Recht wie das Licht hervorginge“[1]; Auch sonst fehlt es nicht an Bindung zwischen beiden Profeten. Hosea gehört dem Nordreich an; aber wie der Judäer Amos seine Sendung an ganz Israel gerichtet weiß, so mangelt es bei Hosea, wie intensiv sich seine Rede gegen das Zehnstämmereich richte, keineswegs an häufigen Bezugnahmen auch auf Juda[2]. Daß an Stelle der Bedrückung und Rechtsbeugung, die im Schwange gehen, Gerechtigkeit aufgerichtet werden müsse und daß darin das Suchen Jahves den richtigen Weg nehmen werde, lehrt er wie Amos[3].

Aber ebenso fühlbar ist, bei allem Zusammenstehen in der Hauptrichtung der profetischen Tätigkeit, der Unterschied zwischen beiden Profeten. Er begründet sich zum Teil schon im Fortgang der Zeitlage. Wie bei Amos gewinnen wir das anschauliche Bild der profetischen Betätigung auch bei Hosea nicht so sehr aus dem zusammenhängenden Eingangsstück und aus dem tröstlichen Zukunftsbild am Schluß des Buches, sondern aus den

Redestücken, die zwischen Kap. 4, 1 und 14, 1 in jenen Rahmen eingefaßt sind. Und diese fallen nicht mehr unter Jerobeam, sondern in die wilde Zeit, in der nach der Ausrottung seiner Dynastie das Reich ein Spielball des Lagers wurde, und die noch ungebrochene Naturkraft des Hinterlandes Gilead, das einst den Profeten Elias in den Westen gesandt, jetzt in verwegenen Truppenführern ebensoviel Kronprätendenten hinübersandte: die Feldobersten Sallum, Menahem, Pekah, von denen jeder durch Mord auf den Thron gelangt, durch Bürgerkrieg und Krieg nach außen, durch Anlehnung an die Weltmächte im Südwesten und Nordosten die wankende Krone zu festigen trachtete. „Gilead ist ein Nest von Bösewichtern, gehügelt von Blut" sagt Hosea 6, 8. Die Zustände sind um vieles hoffnungsloser geworden, als Amos sie gekannt; das unentfliehbare Verhängnis, das dieser aus der Ferne heranrücken sah[4], ist nächste Nähe geworden.

Aber auch die geistige Gestalt Hoseas unterscheidet ihn wesentlich von der seines großen Vorgängers. Dessen schlichter Kraft, die überall das Konkrete und Vorliegende erfaßt, tritt in Hosea ein sinnender, grübelnder Geist zur Seite, der den Gründen der Dinge nachforscht und von den Symptomen zur Wurzel der Zustände zu dringen trachtet. Die Kenntnisse, über die er gebietet, sind nicht wie bei Amos eine von offenem Sinn und allerlei Hörensagen und Aufmerken gewonnene Weltkenntnis, die sich je nach Bedürfen der Schwungkraft der Rede zu Dienst stellt, sondern sie sind durch liebende Vertiefung in die Vergangenheit des Volks erworben, durch Meditation in inneren Zusammenhang gebracht; sie treten bestimmend in Fluß und Aufbau der Rede ein[5]. Vergegenwärtigen wir uns die ungemein hohe Auffassung von der Aufgabe des Priesterstandes an der Volkserziehung, aus der Hosea die schweren Akzente seiner Anklage gegen diesen Stand (4, 6 ff.) gewinnt, und verbinden wir damit seine reiche Kenntnis und Verwertung der Volksgeschichte, sowie die Beobachtung, daß er die Tora, das Gottesgesetz, nicht bloß als mündliches, für den gegebenen Moment bestimmendes Profetenwort, sondern auch in der Form geschriebener Satzungen kennt, betreffs deren das Volk zu unterweisen, in der also Bescheid zu wissen Sache

des Priesterstandes ist; nehmen wir dazu wahr, wie er, entschuldigend zwar, aber doch mit dem Bewußtsein des Wissenden das von den Priestern verwahrloste Volk als die „unwissende" Menge bezeichnet: so werden wir schwerlich fehlgehen, in ihm einen Angehörigen des Priesterstandes zu erkennen[6] — einen Priester, der es mit seinem Beruf ernst nahm, und der darum unter der Verkomnis des Standes zum Profeten werden mußte.

Es ist bezeichnend für die geistig gerichtete Art des Mannes, der auch die Aktion immer wieder zur Kontemplation wird, daß Hosea mit so großem und wiederholtem Nachdruck das Erkennen, die Gotteserkenntnis als die Grundlage des Menschenwohls betont, aus der sein Volk ausgewurzelt sei, an deren Mangel es zugrunde gehen müsse[7]. Doch wäre es auch bei ihm unrichtig, diese Erkenntnis von theosophischer Spekulation über das verborgene Wesen Gottes verstehen zu wollen. Er läßt uns nicht im Unklaren, wie er sie verstanden wissen will. Es ist zunächst die Erkenntnis und Anerkenntnis dessen, was Jahve dem Volk an Wohltat erwiesen hat und täglich erweist: daß Er es ist, der Israel die Güter des Landes gibt, Korn, Öl und Most, für die es dem Baal dankt, Gold und Silber, die es zum Baal macht; daß Er es war, der das Volk in seiner Jugend geleitet, es an Seilen der Liebe vorwärts gezogen hat; Er der Arzt, der die Wunden des Volkes verbindet, seine Schäden heilt; daß Er allein Helfer ist und Israel von keinem andern Hilfe zu gewärtigen hat[8]. Es sind zum andern die Forderungen, die sich aus solcher Wohltat Gottes für das Volk ergeben: Liebe, Treue und Gehorsam[9]. Es ist endlich die Erkenntnis Gottes als des in steter Gegenwart Lebendigen und in Heil und Verderben Allwirksamen, für die Hosea Wendungen und Bilder von großer Innigkeit, aber auch von schreckhafter Gewalt prägt. „Wie Mottenfraß bin ich für Ephraim", sagt Jahve, „wie Wurmfraß für das Haus Juda"; „Ich will Deine Seuche sein, Tod" — (die Seuche, die dir die Opfer liefert) — „will Deine Pest sein, Totenreich"; aber auch mit dem belebenden Tau mag er verglichen werden und dem erquickenden Frühlingsregen, und mit dem Baum, der den heimkehrenden Wanderer in seinen Schatten aufnimmt[10]. Der Name

des „lebendigen Gottes“ (el-chaj), den unser Buch in die Profetensprache einführt (2, 1), bezeichnet den Kernpunkt der Gotteserkenntnis, die Hosea will.

Auf der nämlichen Bahn konzentrierender Vertiefung liegt die Weise unseres Profeten, die Einzelerscheinungen der umgebenden Verderbnis nicht bloß als solche, sondern als Symptome eines Grundverderbens ins Auge zu fassen, das den Institutionen selbst anhaftet. Neben dem Priestertum ist es namentlich das Königtum, dem seine Anklage gilt, und zwar das Königtum in der Form, wie es im Gegensatz zur Stetigkeit der davidischen Erbmonarchie in Juda die Gegenwart des Nordreiches seinen Augen darbietet: in der zum Usurpatorengemetzel herabgesunkenen Form der Wahlmonarchie. Gleich dem Priestertum innerlich verfault (5, 1), gibt es das Bild einer wüsten Königsmacherei und Königsstürzerei: jeder neue Fürst ist ein Rebell; das Volk verderbt unter der heillosen Anarchie, wie ein Kuchen, um dessen Umwenden sich niemand sorgt, über der schwelenden Glut verkohlt[11]. „Was tut der König für uns?“ so grollt der Profet im Namen des Volkes der Doppelzüngigkeit, mit der die Eintagsdespoten bald Assur, bald Ägypten in das Interesse ihrer Selbstbehauptung zu ziehen suchen — „was tut der König für uns? Worte machen, Meineide schwören, Bündnisse schließen“, so daß denn, weil um die Rechtspflege daheim sich niemand kümmert, die Rechtssprüche im Lande den Giftpflanzen gleichen, die aus den Furchen des Feldes aufschießen (10, 3 f.). Indem nun der Profet in seiner Weise den Blick rückwärts wendet, bleibt dieser zunächst an dem Vorspiel hängen, das Jehu für die gegenwärtigen Prätorianergreuel gegeben, als er an der Spitze der verschworenen Soldaten das Königshaus Omri in seinem Blute begrub. Aber es genügt ihm nicht, von diesem Blutwerk die Hülle des heiligen Zwecks — der Ausrottung des Baalsdienstes — herunterzuziehen, es lediglich als Blutschuld zu werten und (1, 4) der Jehudynastie die Vergeltung des gleichen Ausgangs anzukündigen. Sondern sein Blick geht noch weiter zurück. Hat nicht Jahve sein Volk durch einen Profeten (Mose) aus Ägypten geführt, und durch einen Profeten (Samuel) es bewahrt? Reichen

also nicht die Wurzeln des jetzigen Elendes bis in die Tage von Gibea zurück, jene Tage, wo Israel, nicht begnügt mit der profetischen Führung, einen König nach Art der Heiden begehrte und kürte, und Saul sein Königtum an der Spitze der gewaffneten Parteigänger in Gibea antrat[12]?

Die schwerste Last jedoch der profetischen Entrüstung kommt auf den Kultus Israels zu liegen. So wenig dem Auge Hoseas die widrigen Einzelerscheinungen bei den Volksheiligtümern, namentlich in Bethel und Gilgal, entgehen, über die Amos die Geißel geschwungen[13]: nicht an diesen Einzelheiten bleibt er hangen — sie sind Sumpfblüten; die Schuld liegt in dem Schlamm, der sie zur Höhe treibt: im Kultus selbst. Wie kann ein Volk Jahves gedeihen unter einem Gottesdienst, der in Kern und Saft kanaanitisch geworden ist; der Jahve als Baal anruft, ihm Stierbilder — Hosea sagt spöttisch: „Kälber" — aufrichtet, die von Menschenhänden gemacht sind, daß sie als Gott angebetet werden? Der die Höhen, die Haine, die weitschattenden Bäume des Landes mit seinen Emblemen der Sünde weiht? Der auch, wo er noch Jahve zu suchen meint und nicht direkt in heidnischen Götzendienst übergeht, doch von diesem sich in nichts mehr unterscheidet[14]? Von der großen Ausführung 2, 7 ff. an bis zu dem empörten Schlußruf: „Opfernde Menschen küssen Kälber"! (13, 2) liefert jedes Kapitel Züge zu diesem Bilde, und mit herbem Ungestüm richtet die profetische Wahrheit ihren Protest nicht bloß gegen die sittliche Unwahrheit, die an einem Gottesdienst mit befleckten Händen keinen Anstoß nimmt, sondern auch gegen die sachliche Unwahrheit, die im Gottesdienst selbst ein trügerisches Blendwerk aufrichtet. Der Vorwurf der Lüge, mit dem Amos zurückgehalten, klingt wiederholt und schneidend durch Hoseas Reden[15]. Greifbar tritt ihm im Kultus die verderbliche Mischung des Jahvevolkes mit kanaanitischem Heidentum entgegen: „Nicht-mein-Volk" muß Jahve dies jetzige Israel nennen (1, 9); Bastarde sind sie von Geburt (5, 7). Aus dieser Wurzel leiten sich ihm alle jene sittlichen Gebrechen her, die Amos auf ihrem eigenen Gebiet bekämpft hatte; die Ausweitung des profetischen Blickes bei diesem erscheint bei Hosea zugleich

religiös vertieft und national verengt. Weil in jener Vermischung Israel reich geworden ist, ist ihm sein Reichtum zum Verhängnis geworden, eine Verleitung zu kanaanitischem Betrug; weil durch sie die Stete einheitlichen Volkscharakters, auf der die Sicherheit des Handelns und mit dieser die erfolgreiche Kraft des Volkes beruht, aufgelöst und zwitterhafte Treulosigkeit an ihre Stelle getreten ist, wankt das unglückliche Volk mit seinen Beratern zwischen Assur und Ägypten hin und her, um an beiden zu verderben[16].

Wehmütig aber klingt durch alle Heftigkeit dieser Anklagen ein weicher Grundton: all diese Sünde Israels ist verratene Liebe. Israel ist von Jahve geliebt, wie nie ein Volk geliebt ward: es hat seine Liebe mit Füßen getreten. Nur die höchsten Bilder dessen, was unter Menschen an Liebe erfahren werden mag, genügen dem Profeten, diese Liebe Jahves zu seinem Volke abzumalen: die Liebe der Mutter, die das Kind gängelt und, wenn es müde geworden, es auf ihren Armen hegt (11, 3); die heiße Liebe des Mannes, der selbst von dem ungetreuen Weibe sich abzukehren nicht vermag. So hingenommen ist der Profet von dieser Vorstellung, die den Vorwurf des großen symbolischen[17] Triptychons in den drei Eingangskapiteln seines Buches bildet, daß einerseits durchs ganze Buch hindurch Wesen und Symptome des Volksverderbens unter den Zügen der Buhlerei und des Ehebruchs gezeichnet werden; daß anderseits die Gesichte des zukünftigen Heils in dem Bilde einer Neuvermählung auf ewige Dauer gipfeln (2, 21 f.) und dementsprechend in dem Schlußbilde des Buchs (14, 2 ff.) mit dem Ton eines zarten Liebesgesprächs zwischen Gott und dem wiedergewonnenen Volke ausklingen.

Das führt uns auf die eigenartigste Unterscheidung, die unsern Profeten von seinem großen Vorgänger abhebt. Der straffen Mannesart, die Amos seiner profetischen Sendung zu Dienst stellt, tritt in Hosea ein Naturell von weichstem, fast weiblichem Empfinden zur Seite. Auch seine Rede hat Schärfe, nicht selten herbere, als die des Amos; aber es sind nicht die wuchtigen Akzente mannhaften Zornes, sondern die Wehelaute eines vom Übermaß gekränkter Empfindung zerrissenen Gemütes, die

ihr die Schärfe geben. Wie in fieberhafter Hast und Unruhe ist sie in stetem Wenden; nicht Deduktion, sondern, auch wo sie zu solcher den Ansatz nimmt, eine Kette von Ausrufungen, in welche die tiefsinnige Gedankenfülle auseinandersplittert. Im steten Durchschreiten der nämlichen Bahn immer neues Funkensprühen, dazwischen ein Zusammenzucken und Hervorstoßen der Rede, wie unter verhaltenem Schluchzen; hie und da ein Verweilen, dem jäher Umschlag folgt — fliegende Minen für den Ausleger, der der profetischen Rede mit Lineal und Winkelmaß zu Leibe gehen möchte. Das Wort reumütiger Umkehr des Volkes (am Eingang von Kap. 6): „Auf, zurück zu Jahve! Denn Er hat zerrissen, so wird er uns auch heilen; schlug er zu, so wird er uns verbinden, wird uns neubeleben nach zwei Tagen, am dritten Tage uns aufstehen lassen, daß wir vor seinem Antlitz leben und erkennen, mit Eifer den Jahve erkennen! Schon ums Morgenrot steht sein Aufgang bevor, und er wird kommen wie ein Regen über uns, wie ein Frühlingsregen, der die Erde erquickt!“ — dies Gebet, in das der Profet seine eigenste Zuversicht gelegt, findet bei Gott kühle Ablehnung (v. 4): „Was soll ich für dich tun, Ephraim? Was für dich, Juda? Ist doch eure Liebe wie ein Morgengewölk und wie Tau, der eilends hinwegschwindet“ [18]! Wiederum schlägt ebenso plötzlich in c. 11 die höchste Entrüstung, die sich aus dem Ringen zwischen Zärtlichkeit und Zorn emporgearbeitet, v. 8 in völliges Erbarmen um. Beides gleich überraschend, aber beides im Zusammenhalt die Ausführung zu dem Grundgedanken des Eingangsgemäldes, daß das treulose Israel erst durch die Erziehung schwerer Demütigung hindurchmüsse, ehe ihm Erbarmen und Wiederannahme könne zu teil werden.

Die Frage liegt nahe, ob von einem Profeten dieser Gemütsart die eingreifende Energie erwartet werden kann, an die wir unwillkürlich denken, wenn von sozialer Betätigung die Rede ist; ob sie insbesondere von ihm erwartet werden kann in einer Zeitlage, die nicht bloß für sein schwermütig blickendes Auge die Züge der Agonie trug, sondern tatsächlich als der beginnende Todeskampf für Israel sich ausgewiesen hat. In der Tat

spiegelt ja Hoseas Profetie diesen doppelten Druck reichlich wieder. Er hat die klare Erkenntnis, daß diesen Volkszuständen auch durch die bestgemeinte soziale Flickarbeit und kleine Mittel nicht mehr geholfen werden kann, sondern nur durch einen völligen Neuanfang: „brecht euch einen Neubruch", ruft er ins Land hinaus; es ist die höchste Zeit. Und auch dafür ist sein Auge offen, daß selbst in solch tödlichem Zusammensinken keineswegs alle Lebenskeime erstorben sind, sondern unter den stürzenden Trümmern die Keime eines neuen Lebens mit verschüttet werden. Aber er sieht sie eben der Verschüttung anheimfallen, da kein Lebensodem mehr die kraftlose Fäulnis der leitenden Institutionen zu heilen vermag. Die Krisis ist da; es kommt über Ephraim wie Geburtswehen, aber es ist keine Kraft da, das Neue zu gebären; der Tod behauptet das Feld (13, 13 ff.).

Und doch würde man fehlgehen, die hohe Bedeutung auch dieses Profeten für die sozialen Probleme zu übersehen. Sie tritt nicht bloß in dem durchgreifenden Einfluß entgegen, den seine Gedanken auf die große Mehrzahl sowohl seiner Nachfolger, als auch auf die Gesetzgebung und Geschichtschreibung Israels im Zeitalter der Profeten gehabt haben, sondern auch in seinen Reden selbst. Es ist eine soziale Wahrheit, daß ein Volk, das im Heiligsten von einer Stufe höherer Erkenntnis und geistiger Auffassung auf niedrigere Naturstufen der Frömmigkeit zurücksinkt, von Gott zu den Bildern, seiner Substanz einen Keim der Unwahrheit einimpft, der vergiftend in alle Verhältnisse hereinwirkt und zuletzt die Frömmigkeit selbst und das Leben des Volkes tödlich zersetzt. Insbesondere aber ist es eine soziale Energie ersten Ranges und ein Fortschritt wesentlicher Ergänzung über Amos hinaus, wenn Hosea nicht mehr bloß das Recht als das ausreichende Fundament des Volkswohls predigt, sondern die Liebe hinzufügt. Offenbart sich der Liebesaffekt (åhåbhā) Jahves — das A und O in den Reden Hoseas — in seiner Liebeserweisung (chèsed), so soll diese die Liebeserweisung der Volksgenossen heben und tragen. „An Liebeserweisung hab ich Wohlgefallen und nicht am Schlachtopfer", lautet der Gottesspruch Hos. 6, 6. Sechsmal[19], und immer an entscheidenden

Stellen, begegnet diese charakteristische Bezeichnung der chèsed, die bei Amos fehlt; und lehrreich ist, wie Hosea sie selbst mit dem Gut seines Vorgängers verknüpft. „Säet euch Gerechtigkeit", sagt er (10, 12), „so werdet ihr ernten nach dem Maß der Liebeserweisung." Erst in der Liebeserweisung vollendet sich die Gerechtigkeit, die der Volksgenoß dem Volksgenossen schuldet. Bedarf es eines ausdrücklichen Hinweises auf die eminente soziale Bedeutung dieser Erkenntnis? Wenn wir den ethischen Schwerpunkt der sozialen Aufgabe in der höchsten sittlichen Bildung der Persönlichkeit erkannt haben (S. 8): hier ist der Weg zum Ziel gewiesen. Mit der Liebe als Grundforderung ist dem religiös-sittlichen Handeln eine Innigkeit und Innerlichkeit gegeben, die einerseits niemals Sache eines Kollektivums, immer nur Sache der Einzelpersönlichkeit sein kann, mit der diese zur Fülle ihrer Entfaltung gelangt; die aber anderseits ebendadurch zugleich die stärkste Gewalt zur Bindung der Gemüter, zur Ausfüllung der Klüfte, zur Heilung der Schäden, die Bedingung und Bürgschaft für das Gedeihen aller Gemeinschaft ist. Hosea ist mit seiner Botschaft von den Wirbeln des untergehenden Staates verschlungen worden; auch bei seinen Nachfolgern haben es die Keime, die seine Aussaat ans Licht getrieben, zu festen Gestaltungen tätiger Volksenergie nicht bringen können[20]. Aber als die Krisen, die er anheben sah, vollendet waren und die neue Geburt, für die er sein Geschlecht nicht bereitet fand, Jahrhunderte nachher zum Leben sich durchrang, ist sein Wort von der Beantwortung der Liebeserweisung Gottes durch die Liebestätigkeit der Menschen aus dem Grabe erstanden. Die christlichen Urgemeinden waren die ersten Organisationen, die es geformt hat, und wenn wir heute die Lösung der sozialen Frage ohne Organisationen der fürsorgenden Liebe gar nicht mehr zu denken vermögen, so ist der Neubruch unter den Pflug gekommen, den das Seherauge erschaut hat.

VI.

Wie die Anfänge Hoseas mit den Ausgängen des Amos, so fällt seine letzte Wirksamkeit der Zeit nach bereits mit dem Aufgang der mächtigsten Erscheinung unter den Profeten des achten Jahrhunderts zusammen: des Jesaja. Denn während der Usurpatorenherrschaft im Nordreich, unter der Hosea dessen Niedergang heraneilen sieht, war im Todesjahr des Usia von Juda (739) an Jesaja die Berufung Jahves ergangen, die er im sechsten Kapitel beschreibt.

Jesaja ist wie Amos Judäer; aber nicht aus einem Winkel des Landes, sondern augenscheinlich Jerusalemit von Geburt und mit der Hauptstadt eng verwachsen. Wohl ist auch er sich bewußt, Profet für ganz Israel zu sein, und verfolgt demgemäß die Geschicke des Nordreichs bis zum Untergang als die Geschicke nicht eines fremden, sondern eines Bestandteils des eigenen Volkes, der durch Schuld dem Gerichte Gottes verfallen ist[1]. Aber schon vor dem Vollzug dieses Gerichtes und von Anfang seiner Tätigkeit an steht Juda mit Jerusalem im Vordergrund seines profetischen Interesses.

In mehrfacher Beziehung lagen hier die Verhältnisse anders als im Nordreich. Hier stand das große Heiligtum, mit dem das ungeteilte Reich ein Zentrum für den Jahvedienst geschaffen hatte und das im Verein mit der natürlichen Anziehungskraft der Hauptstadt diese sammelnde Wirkung bewährte: daß von Zion aus die Stimme Jahves über das Land schallt, durfte schon Amos als volkskundig voraussetzen (1, 2). Weniger als die Provinzheiligtümer des Nordreichs war der Tempel in Jerusalem der Gefahr ausgesetzt, seiner ursprünglichen Bestimmung und Weihe unter dem

Wiederaufleben altgewohnter und dem Eindringen kanaanitischer Formen des Naturdienstes entfremdet zu werden, die allerdings — wie der aus guter Quelle stammende Bericht des Chronisten II, 24, 17 ff. zeigt — auch in Juda, und zwar nicht bloß in den niederen Volksschichten, starken Anhang hatten. Blieben auch alte Opferstätten auf den Höhen des Landes bestehen, so konnten sie doch gegenüber dem Dominat des Tempels die Bedeutung, die sie im Nordreich hatten, nicht behaupten, und im Hinblick auf das Ergrimmen Hoseas ist es charakteristisch, daß Jesaja sie zu befehden keinen Anlaß findet[2]. Und wiewohl auch er von Götzendienst und Götterbildern im Lande weiß und sein Zürnen dawider der Strenge Hoseas nichts nachgibt: nicht im Tempel hat er sie gesehen, der ihm vielmehr (c. 6) von der Glorie Jahves schlechterdings erfüllt ist, sondern in den Parken der Vornehmen[3], bei denen sie gleichzeitig die Neigungen der Prunksucht, der Ausländerei und einer Bigotterie befriedigen, die zu der Kraft des Glaubens an den Unsichtbaren sich nicht aufzuschwingen vermag und daher an ihm nicht genug hat. — Hier in Jerusalem hält ferner eine fest organisierte Priesterschaft über dem solennen Vollzug der feierlichen Gebräuche und behauptet ihr Ansehen bei König und Volk; willig zu verständigen Einrichtungen, die ein wohlmeinender König im Interesse des Gottesdienstes für nötig erachtet; nicht abgeneigt auch für fragwürdige Dekorationen, mit denen ein prunkliebender König das Heiligtum aufputzt, aber auch fähig und gewillt zu energischer Tat, wenn die Weise der Väter durch herrschende Willkür bedroht erscheint[4]. Hier endlich steht das Gemeinwesen unter der Wohltat der erblichen Monarchie, deren Stifter seinen Stamm an die Spitze der Nation getragen und den Glanz des Namens Israel auf die Dauer mit dem des Stammes Juda verknüpft hat. Herrscherhaus und Volk sind nach dem Abfall der Nordstämme um so enger zusammengeschlossen; das Band wird auch durch minder würdige Erscheinungen auf dem Throne nicht gelöst, und es wird um so fester, je ärgere Wirren und Katastrophen vor den Augen des Volkes die Thronwechsel im Nordreich begleiten. Als nach dem Tode Ahasjas von Juda seine Mutter Athalja, die Tochter und Geistes-

erbin Isebels, eine Autokratie nach tyrischem Muster aufzurichten gedenkt und zu diesem Ziel keinen sichreren Weg gefunden hat, als die blutige Ausrottung des mit Blut und Art des Volkes allzu eng verwachsenen Davididengeschlechts, ist es „das Volk des Landes", dessen Beitritt und kräftige Mitwirkung dem Unternehmen des Priesters Jojada zum Gelingen verhilft und den einzigen dem Blutbad entronnenen Davidssprossen Jehoas auf den Thron erhebt (II Kön. 11, 13 ff.). Intrigue und Verschwörung, die in den Königspalast dringen und diesen Jehoas wie später seinen Sohn Amazja hinwegraffen, vermögen einen Dynastiewechsel nicht herbeizuführen; wiederum ist es das „Volk des Landes", das nach Amazjas Tode den Übergang der Krone auf den sechzehnjährigen Thronerben Usia durchgesetzt hat[5]. Und unter diesem „Volk des Landes" werden wir uns keineswegs eine blöde Menge zu denken haben, die, geistiger Beweglichkeit und höheren Antrieben unzugänglich, lediglich der Gewöhnung folgt. Unter der stattlichen Reihe von Königen, die seit Salomo auf dem Davidsthron gesessen, hat es an Männern nicht gefehlt, die sich die Hebung des Volkes angelegen sein ließen. Der Chronist, ganz in priesterliche Anschauungen eingetaucht, würde ohne die Autorität einer alten und zuverlässigen Quelle gewiß nicht berichtet haben, daß an der Spitze der Männer, denen König Josaphat die Unterweisung des Volkes in die Hände legte, nicht Priester, sondern Laien gestanden haben (II Chr. 17, 7). Wenn uns bei Amos die Wahrnehmung entgegentrat, daß ein Bauer aus den entlegenen Enden der Landschaft nicht mit dem Stammeln unbehilflicher Entrüstung, sondern mit kraftvoller und wohlgefügter Rede unters Volk tritt; daß er über mancherlei Weltkenntnis verfügt und in den geschichtlichen Überlieferungen seines Volkes zu Hause ist; daß er seine Reden, Auszüge und Sprüche aus ihnen in eigner Niederschrift und der Zusammenstellung eines Buches ausgehen läßt: so ergibt das alles keine geringe Vorstellung von dem Grade der geistigen Kultur und Regsamkeit, die in den einfachen[6] Verhältnissen der selbständigen Bevölkerung ihren Platz gefunden. Zu schweigen von dem Eindruck der Gestalt Jesaja's selbst. Der Glaube, zu dem Mose sein Volk ge-

sammelt, der schlichte Glaube an Jahve, den allmächtigen Erlöser und unsichtbaren Hirten Israels — welche Fülle von Keimkräften der Geistes- und Willensbildung musste er in dem religiösen Erleben der Besten im Volk entfaltet haben, um dem göttlichen Ruf ein Werkzeug dieser Konzentration von geistigen Besitztümern und Energien zu Dienste zu stellen!

Alle jene Vorzüge der Lage Judas — die Schattenseiten werden uns weiterhin nicht verborgen bleiben — spiegeln sich in Jesajas Reden. In dem großen Sammelwerk, das, mit dem Namen des Profeten geschmückt, als Ehrendenkmal für ihn am Portal des Profetenkanons aufgerichtet ist, sind es ja nur etwa zwei Fünftel des Umfanges, die durch ihre greifbare Beziehung zur Zeitlage des Profeten und durch die Identität des persönlichen Gepräges den Ursprung aus seiner Hand an der Stirn tragen; aber dies Gepräge ist so charaktervoll und scharf umrissen, daß unter dem Hall der Worte vor dem innern Auge des Lesenden oder Hörenden die Herrschergestalt sich aufreckt, eines Hauptes höher als alles Volk. Verglichen mit der knochigen Wucht des Amos und der vom Affekt zerrissenen Weichheit des Hosea geht Jesajas Rede einen königlichen Gang. Nicht bloß durch die blitzende Kraft des Ausdrucks, dem für jedes Redeziel ein verschwenderischer und doch vornehm beherrschter Reichtum von Mitteln sich leicht und des Treffens sicher zu Gebote stellt, sondern auch in den großen Linien der Gedankenführung. Die Majestät Jahves ist's, deren Eindruck die Seele des Profeten erfüllt; das gibt seiner Rede die Haltung. Wie jener Eindruck sofort die früheste unter seinen Reden (2, 5 ff.) beherrscht und schon hier vor sich her alles zu Boden wirft, was menschliche Kraft, menschlicher Übermut, menschliche Gedankenlosigkeit der Hoheit Gottes gegenüberstellen mag, so behauptet er sich durchweg bis zu jenem Schlußakt, in dem der große Profet an den Ausgängen seiner mindestens vierzigjährigen Wirksamkeit dem assyrischen Welteroberer die Botschaft zu entbieten hat, daß der Gott Israels ihm wie einer gefangenen Bestie den Ring durch die Nase legen und von dem unbezwungenen Jerusalem hinweg ihn desselben Weges zurückführen werde, den er gekommen (37, 29).

Armselig, nur entrüsteter Verachtung wert ist's, wenn Menschen, die von der Majestät dieses Gottes Kunde haben, sich bis dahin erniedrigen, vor dem anzubeten, was ihre eignen Hände aus Holz und Stein zu Göttern geformt haben; armselig und ermüdend die welke Schlaffheit des Königs Ahas, der, anstatt jener Majestät das ihr entsprechende hochgemute Vertrauen entgegenzubringen, sich hinter scheuen Ausflüchten verkriecht[7]. Erhaben schreitet der Ratschluß Gottes über die Welt hin, „das Werk Jahves", unverständlich und fremd für die Unverständigen; selbst unzerbrechlich, aber alles niederbrechend, was sich ihm in den Weg stellt. In ebenso fester Ordnung, wie sie der Landmann den Gottesordnungen im Naturlauf abgelauscht, schreitet er hinweg über die ärmliche Klugheit der Selberweisen im Volk, die mit der Heimlichkeit politischer Perfidie an ihm vorbeizukommen trachten, wie über die geschwollene Prahlerei des Assyrers, der, weil er die Götternichtse anderer Völker mit diesen sich zu Füßen geworfen, ein gleiches Gelingen auch dem Gotte gegenüber träumt, der da ist, in dessen Hand er selber nur ein Werkzeug ist, und dessen Majestät den Sieg behauptet, während den Götzen ihr Recht wird, mit dem Abraum für die Fledermäuse und Maulwürfe hingeworfen zu werden[8]. Erhaben in der undurchdringlichen Verhüllung des Schweigens, ehe ihre Stunde gekommen, wird das Eintreten dieser göttlichen Majestät zur rechtzeitigen Rettung umsomehr als eine Erhabenheit auch des Erbarmens sich offenbaren (30, 18).

Schon dieser Zug im Bilde der göttlichen Majestät weist darauf hin, wie nicht bloß die Hoheit, sondern auch eine reiche innerliche Fülle des göttlichen Wesens dem Profeten sich erschlossen hat. Er faßt ihre Ausstrahlungen zusammen in der Bezeichnung der Heiligkeit Gottes, deren Vorstellung, in zerstreuten Ansätzen bereits bei Amos und Hosea begegnend, von ihm in wunderbarer Vielseitigkeit entfaltet worden ist. Gewiß ist Jahve auch als der Heilige der Erhabene, der allein zu fürchten ist, der aller Vermessenheit spottet, an dessen Abkehr oder Ausschließung menschlicher Rat zugrunde geht[9]. Aber diese Erhabenheit gewinnt ihren tieferen Glanz dadurch, daß sie zugleich

der Gegensatz der reinen Lichtnatur Gottes gegen jegliche Unreinheit der Sünde ist: in ihrem Licht wird die Sünde offenbar und macht es zur verzehrenden Flamme; die Heiligkeit Jahves ist's, die sich durch die Machttaten seiner gerechten Gerichte im Weltgeschehen durchsetzt[10]. Mit stahlharter Energie weist der Profet den innerlichen Pragmatismus dieser Gerichte auf, kraft dessen die Sünde selbst für den Sünder zum tödlichen Verhängnis wird: „der Frevler wird zum Werg, sein Tun zum Funken: zumal verbrennen sie beide und keiner löscht"; — kraft dessen wiederum die Gerichtsmahnungen an der Freiheit des dawider trotzenden Menschen sich zu der kritischen Wirkung schärfen, ihn zu verhärten und dadurch die Gerechtigkeit des abschließenden Verhängnisses vollends klar zu machen[11]. Nicht minder geht im letzten Grunde auf diese Wertung der Heiligkeit Gottes auch die neue Stellung zurück, die Jesaja zu den Verderbnissen des Kultus einnimmt, wenn er nicht bloß, wie Amos, die Unvereinbarkeit rechten Gottesdienstes mit ruchlosem Leben straft (1, 11 ff.), sondern schon in einem der Seele beraubten, bloß um der Gewohnheit und der überkommenen Form willen geübten Kultus eine Herausforderung Gottes erblickt (29, 13 f.). Wiederum aber gründet es ebenso in der Heiligkeit Jahves, daß sie, abgeschieden auch von den Befleckungen menschlicher Unbarmherzigkeit, sich den Bedrückten seines Volkes in liebender Erbarmung zuneigt, ihnen Stütze und Zuflucht wird[12]. Der Heilige ist der König Israels, der höchste Wart des Rechtes gegen die Beugung von drinnen und von draußen her; für die Nöte seines Volkes ein Wallgraben, sicherer schützend als die breiten Ströme, unter deren Deckung die Weltherrscher ihre Residenzen bauen; ein König nicht bloß in richtender Strenge, sondern auch in vergebender Huld. Seine Heiligkeit hat nichts gemein mit menschlicher Kurzmütigkeit und Veränderlichkeit, sondern wo sie Treue zugesagt hat, bewahrt sie, sich selber treu in der Herbeiführung der Gerichte, auch durch die Gerichte hindurch die zugelobte Treue[13]. Der „Heilige Israels" (qedōsch Jisrael) ist die von Jesaja am liebsten gebrauchte uud für ihn charakteristische Bezeichnung Jahves.

Der Lebendigkeit und Tiefe dieser profetischen Grundanschauungen von Jahve und seinem Verhältnis zur Welt und zu seinem Volk[14] entspricht denn auch, ebenso bestimmt und folgerichtig festgehalten, die zentrale Forderung, die Jesaja an das persönliche Verhalten des Menschen stellt. Sie ist auf den Grundton des charakteristischen Wortes gestimmt, das er in kritischer Lage dem König Ahas zuruft: „Halte auf dich und bewahre Gelassenheit" (7, 4)! Die Würde des persönlichen Charakters soll bewahrt und bewährt werden. Wie nichts der Mensch der Majestät Gottes gegenüber (2, 22), wie hinfällig alles vergängliche Fleisch gegenüber dem Gotte, der Geist ist (31, 3): durch das Verhältnis, in das der Heilige ihn zu sich gestellt, hat der Angehörige des Gottesvolkes eine Würde, für deren Entweihung durch gemeine Völlerei (28, 7) oder niedrige Ränke (32, 7) oder Anbetung vor gemachten Götzen (2, 8) der Profet ebenso die Akzente verächtlicher Entrüstung findet, wie die Akzente des Zornes für die Mißachtung jener Würde durch brutale Gewalt (3, 14). Die positive Betätigung aber der würdevollen Selbstbehauptung erblickt der Profet in dem unerschütterlichen Vertrauen zu Jahve, das der absoluten Vertrauenswürdigkeit Gottes entspricht, und in der charaktervollen, tapferen und furchtlosen Ruhe gegenüber der Welt, die diesem Vertrauen entspringt[15]. Luther hat den charakteristischen Ausdruck, den Jesaja an einigen Hauptstellen für dieses in Gott getroste und auf Gott trotzende Vertrauen gebraucht — sprachlich würde diesem das Wort „Stete" unseres älteren Wortschatzes am nächsten kommen — mit „Glauben" übersetzt. In der Tat liegt hier der Nerv dessen, was der Reformator unter Glauben verstanden hat. —

Die Bedeutung dieser jesajanischen Leitgedanken für die innere Stellung des Profeten zu den sozialen Dingen liegt auf der Hand. Mag äußerlich manches, was wir von den sozialen Mißbildungen jener Zeit aus den Schriften der Profeten erkennen, an die stumpfe Passivität erinnern, mit der in der Gegenwart die arme Fellachenbevölkerung jener Gegenden allerlei Mißwirtschaft über sich ergehen läßt: die im Vertrauen ruhende gelassene Würde, die für Jesaja den Mann macht, hat nichts zu schaffen mit jenem

dumpfen Vegetieren, das im Fatalismus gründet: sie ist Kraft, und die Glieder eines Volkes stählend, wird sie dem Volksleben Gesundheit und Stärke geben. So wendet denn auch der Profet den sozialen Dingen nicht bloß ein innerliches Aufmerken zu; vielmehr spiegeln seine Reden in mannigfaltigem Reichtum die Energie wieder, mit der er jenes Aufmerken durch das profetische Wort betätigt hat. Bringen wir des leichteren Überklicks halber den Nerv dieser Betätigung auf eine kurze Formel, so ist zu sagen, daß gegenüber dem Amos, dem das Recht, und dem Hosea, dem die tätige Liebe im Mittelpunkt der sozialen Gedanken steht, die Besonderheit Jesajas sich darin ausdrückt, daß ihm der soziale Friede und die soziale Ordnung die Güter sind, an denen die Volkswohlfahrt hängt. Das zeigt sich sowohl in den negativen Ausführungen, die den Gegensatz der Wirklichkeit dem Ideal gegenüberstellen, als in den positiven, die das Ideal selbst vor Augen führen, wie es durch sich selbst die schlechte Wirklichkeit verurteilt und, nach der Läuterung derselben durch die göttlichen Gerichte, in dem geretteten Rest verwirklicht werden soll.

Mit großer Schärfe sind jene Negativbilder gezeichnet. Sie zerstören gründlich die Erwartung, daß wie die Geisteshöhe des Profeten so auch die öffentlichen Zustände im Volk und namentlich in der Hauptstadt jener Gunst der geschichtlichen Bedingungen entsprochen haben möchten, die in den Institutionen des kleinen Königreichs gegeben war. Außerordentlich verschieden waren ja die Anlässe und Umstände, unter denen der Profet während der Regierung der Könige Jotham, Ahas und Hiskia von Juda seine Stimme erhoben hat; und nicht in engem Seitenwinkel, sondern auf zentraler Höhe aufgestellt, reflektiert der Spiegel der profetischen Rede all die wechselnden Bilder der ereignisreichen Zeit: die vernichtenden Schläge, mit denen die Assyrer Tiglath-Pileser (Phul), Salmanassar und Sargon 738, 733, 722 das Nordreich zertrümmerten; in Juda die Bedrängnisse des Ländchens durch die letzten feindseligen Zuckungen des Nordreichs und Syriens; die Selbsterniedrigung des Ahas zum Knecht des Assyrers; die Kriegszüge Sargons gegen den Westen, die

ohnmächtigen Bündeleien mit Babel und Agypten zur Abschüttelung des assyrischen Jochs; die Aufraffung des Volkes gegen den Vernichtungswillen des Assyrers Sanherib. Insbesondere markiert sich in mehrfacher Beziehung ein starker Kontrast zwischen den ersten drei Jahrzehnten der Tätigkeit des Profeten, für die der Fall Samariens 722 den Orientierungspunkt abgibt, und der letzten Periode, deren Reden sich um die Belagerung Jerusalems unter Sanherib 701 gruppieren, und in der es galt, ein verzagendes Volk an der Majestät Jahves zum Trotz wider dessen Verächter aufzurichten. Aber für die Beziehung auf die sozialen Mißstände in Jerusalem sind diese Unterschiede nicht von wesentlichem Belang. Tritt deren Rüge in den letzten Reden mehr zurück, ohne doch völlig zu verschwinden, so fügen sich in den Reden der ersten Jahrzehnte trotz aller Verschiedenheit der Anlässe die Züge zu einem im wesentlichen zusammenstimmenden Bilde; wie ja auch der Profet selbst die Umrisse eines solchen in der summarischen Anklagerede wider den Weinberg Gottes gezeichnet hat, der Heerlinge trägt (c. 5). Nicht bloß im Nordreich, auch im Reich Juda des achten Jahrhunderts ist von patriarchalischen Zuständen, in denen die Idee einer Familie Gottes sichtliche Gestalt gehabt hätte, längst nicht mehr die Rede. In dem mündig gewordenen Volk sind mächtige Instinkte der unbrüderlichen Selbstsucht wach geworden, und während sie sich rühmen, den Kinderschuhen entwachsen zu sein und der profetischen Bevormundung nicht mehr zu bedürfen, muß die Rede Gottes sie als pietätlose und widerspenstige, abgefallene, verlogene und verlorene Kinder bezeichnen[16]. Hat in Samarien das Verderben, von den unteren Schichten des mit den Kanaanitern vermengten Volkes aufsteigend, allgemach die Höhen ergriffen und das Ganze gerichtsreif gemacht (9, 17), so geht es in Jerusalem von den führenden Schichten selbst aus. Was der Profet im Beginn der Regierung des Ahas vorausgesehen (3, 1 ff.): daß nach dem Schwinden der unter der kräftigen Regierung Jothams herangebildeten und bewährten Stützen des Staates unter dem Regiment eines kindischen Regenten, der mit Weibern und Günstlingen[17] seine Zeit vertrödelt, ein schädliches Treiben ungezügelter

Volksverderber Platz greifen werde, ist schnell genug — schon 3, 12 — eingetreten. Ein gewalttätiger Sinn, der im eignen Interesse auch vor Bluttaten nicht zurückschreckt, führt das große Wort. Auf dem Markt, im Volksrat, an der Gerichtsstätte herrscht er mit raffinierter Kunst sophistischer Rede, die sich selbstgefällig der eignen Klugheit und schamlos des eignen Unrechts rühmt, Ehrlichkeit verachtet und dem, der für Wahrheit und Recht eintritt, mit Nachstellung und Brutalität den Mund stopft[18]. Macht und List braucht er zur Unterdrückung der Geringen, und auch mit Mühe kann der Erwerbsgier des Vermögenden gegenüber der kleine Besitzer sein Erbe nicht behaupten, er wird daraus vertrieben[19]. Der Profet verdammt es nicht als einen unnatürlichen Mangel an Vaterlandsliebe, sondern findet es verständlich, wenn diese Unglücklichen einen Vorgang, wie ihn Sargon mit der Wegführung der angesehenen Samarier unter Zurücklassung des armen Volkes gegeben, auch in Juda als frohe Erlösung begrüßen würden[20]. Der Gewalttätigkeit gesellt sich die Völlerei. In üppigen Gelagen verhöhnen die Schwelger die Botschaft des Profeten von dem heranschreitenden Werke Gottes und achten es nicht, daß ihr wirres Gespött dem am Leibe geplünderten armen Volke auch die Seele ausdörrt[21]. Die Töchter Jerusalems kokettieren auf den Straßen mit klirrenden Schrittkettchen und frechen Blicken, mit prunkenden Toiletten und penetrantem Parfüm (3, 16 ff.). Die Frivolität der Gesinnung ist auf einen Tiefpunkt gesunken, dem auch die Niederlagen des Vaterlandes nur als interessante Tagesneuigkeit gelten (22, 1 ff.). Es ist das Miasma des moralischen Stumpfsinnes, das über den tonangebenden Schichten der Hauptstadt lagert[22]. Aber in der Tiefe gährt es, und aus dem Sumpfe sieht der Profet das Gespenst der sozialen Revolution aufsteigen, die alle Bande des Friedens und der Ordnung löst und auf den Ruin aller hinausläuft. „Da peinigt sich das Volk, einer den andern, jeder seinen Nächsten, und trotzig bäumen sie auf, der Bube wider den Greis und der Lump wider den Ehrenmann", bis dann endlich, „wenn einer den eignen Bruder im Hause seines Vaters anpackt: ‚du hast noch einen Rock, du mußt unser Richteramt annehmen und dieser Trümmer-

haufe sei deiner Hand befohlen' — der andre antwortet: ‚ich mag nicht den Arzt spielen, ich habe weder Brot noch Rock im Hause, mich dürft ihr nicht zum Volksrichter setzen'" (3, 5—7).

Die Gegenwirkung des Profeten gewinnt ihren Ausdruck zunächst schon in den eindringlichen Mahnungen an die Menge, die panische Angst vor dem heranrückenden Unheil zum Tempel treibt, in Erkenntnis ihrer sittlichen Mißbildung sich zu prüfen, ob Gott an dem Gottesdienst solcher Leute ein Gefallen haben könne, und statt des sträflichen Verlasses auf Opfer und Gebete mit unreinen Händen vielmehr die soziale Umkehr sich angelegen sein zu lassen. In Übereinstimmung mit Amos tritt dabei die Forderung der Gerechtigkeit, in Anlehnung an Hosea die der Barmherzigkeit gegen Witwen und Waisen in den Vordergrund; beides mit dem nachdrücklichen Hinweis, daß, wenn das Recht Gottes nicht durch sein Volk durchgesetzt wird, er es wider sein Volk durchsetzen wird[28]. Des Profeten eigenstes Gut aber sind die großen Konzeptionen, in denen er der Zerrüttung der Gegenwart das Ideal und die Zukunft eines zum Frieden geordneten Volkszustandes vor Augen stellt: Weckung der Sehnsucht zugleich und Stütze der Hoffnung und Stachel zur Mitwirkung, daß dieser herbeikomme. Machtvoll und fest umrissen wie alles, was der Geist dieses Profeten empfangen und geformt hat, tritt der große Gedanke ans Licht, der in einfacher Vorausschattung bei Amos, im inneren Ringen bei Hosea sich ankündigte: daß die Misère der wirklichen Dinge nicht das Bleibende und die Dissonanz der Gegenwart nicht der normale Zustand ist, dem gegenüber der buddhistische Verzicht auf den Willen und das Zerfließen in unendlichem Mitleid die letzte Summe einer marklosen Weisheit bildet; sondern daß die Gewißheit des lebendigen Gottes und die Anschauung seines Wirkens in der Welt Bürgschaft einer heilvollen Zukunft ist, die, durch die Läuterung der Gerichte Gottes und die Bereitung eines neuen Geschlechtes herbeigeführt, alle besten Kräfte der Menschheit zum gemeinsamen Werk des Heils und des Friedens in ihren Dienst stellen soll. „Nach der Norm der Gerechtigkeit soll ein König herrschen, und die Regierenden sollen nach Recht regieren", so

hebt der Spiegel für die Obrigkeiten an, der 32, 1—8 Satz für Satz den Mißbildungen der Gegenwart gegenübergestellt wird; „und jeder soll sein wie eine Bergung vor dem Sturm und Schutzdach wider den Regenguß, wie Wasserbäche in der Dürre und der Schatten eines wuchtenden Felsens im lechzenden Lande". Man sieht, ein geordneter und gegliederter Zustand ist für Jesaja die dauernde Voraussetzung der Volkswohlfahrt; der vage Zukunftstraum einer ungegliederten Masse gleichartiger Volksatome liegt ihm fern. Wie das Gemälde des sozialen Aufruhrs deutlich erkennen ließ, daß er von der wilden Selbsthilfe der Volkshefe keineswegs Heil, sondern nur Ruin erwartet, so gehen seine Gedanken auf eine Volksleitung, die in der Grundforderung der Gerechtigkeit nicht bloß die negative und formale Aufgabe erkennt, Schädigungen des Rechts zu verhindern, sondern auch die positive der fürsorgenden Liebe und Treue, die Wasser der Belebung und Schatten der Erquickung über die Wüste breitet: zu der denn auch nur die Besten im Volke berufen sein können. So hat er anderwärts die Aufgabe der Regierenden im Volke mit den schönen Bildern des Wundenverbindens (3, 7. 1, 6) und der väterlichen Versorgung (22, 21, vgl. 9, 5) gezeichnet; so heißt es hier (32, 5 ff.), daß sie als ein Adel unter dem Volke ragen sollen, ein Adel nicht der Geburt oder des Vermögens, sondern der adligen Gesinnung und ihrer unerschütterlichen Betätigung, abgeschieden von der Frivolität der Gott verachtenden Toren und den niedrigen Ränken der Intriganten[24].

Aus der Reihe der Regierenden, in die er 32, 1 mit einbefaßt war, hebt sich mit dem Nachdruck nicht bloß der idealen Forderung, sondern der zukunftsgewissen Ankündigung die Gestalt des Königs heraus, schon in der kurzen Zusammenfassung 9, 5 mit abschließendem Nachdruck als die des Friedefürsten bezeichnet, in dem Gemälde 11, 1—5 mit edlem Umriß vor Augen geführt. Ein Davidide, der aber dem alten Königsstamm erst dann entsprießen wird, wenn dieser bis auf den Wurzelstumpf niedergehauen, der Königsherrlichkeit entkleidet ist und nur noch als Geschlecht Isai's ein weltverborgenes Dasein führt. Ein Herrscher, nicht bloß wie Saul um der überragenden Leibes-

größe willen berufen und nur vorübergehend mit der Geistesgabe zur Führung des Amtes ausgerüstet, sondern durch den bleibenden Besitz des Geistes Gottes als König legitimiert, eines Geistes der Einsicht und des Verstandes, des klugen Rates und der tapferen Hand. Selbst mit der Erkenntnis und Furcht Jahves erfüllt, wird er sein Wohlgefallen an Männern haben, die Gott fürchten; wird die Aufrichtung und Pflege des Rechts als seine vornehmste Obliegenheit erkennen und mit unverbrüchlichem Ernst durchsetzen; unparteiisch, der Einflüsterung unzugänglich, ein Bollwerk des hilfreichen Schutzes für die Armen und Unterdrückten, und mit durchgreifendem Gerichtsspruch die gewalttätige Rechtsbeugung zu Boden schlagend[25], wird er durch die Waffenrüstung der Gerechtigkeit und der Treue sich als den göttlichen Helden (9, 5) ausweisen, an dem die Welt von Untreue und Unrecht genesen soll: die Idee der höchsten Gerechtigkeit, welche Weisheit, Gewalt und Erbarmung in sich vereinigt, verkörpert sich in ihm; das Werk der Gerechtigkeit wird Erlösung sein (1, 27). — Unter solchem Regiment wird dann das Friedensvolk erblühen, dessen Schilderung der Profet (11, 6—9) sofort anreiht. Wie er 2, 9 ff. die Vorstellung der durch das göttliche Gericht niederzuwerfenden menschlichen Hoffart durch eine Häufung von Anschauungsbildern aus Wald und Gebirge und hochragenden Menschenwerken vergegenwärtigt hat, so hier die Vorstellung des aus dem Unfrieden hergestellten Volksfriedens durch eine Reihe von Bildern aus der Tierwelt: die sprüchwörtlichen Typen der unversöhnlichen Feindschaft, der Tücke und Bosheit fügen sich zu friedvoller Gemeinschaft[26]. Was aber diese Bildersprache sagen will, lehrt deutlich die vom Profeten beigegebene Deutung v. 9: nicht mehr stumpfen und blinden Sinnes, sondern erfüllt von der Erkenntnis Jahves, deren Wogen wie Meereswellen das Land überströmen werden, wird die Bürgerschaft des Gottesreiches geschieden sein von der Gesinnung und den Werken der Bosheit und feindseligen Schädigung, die jetzt das Volk im unversöhnten Haß der Selbstsucht und der Parteiungen auseinanderreißen und wider einander treiben. Eine Ausgießung göttlichen Geistes über die Glieder des Volkes wird auf den Trümmern

des alten Jerusalem die neue Gemeinde herstellen (32, 14—18). So vollendet sich denn der Aufriß der Gottesstadt, wie er in diesen Gemälden ihrer Obrigkeiten, ihres Königs, ihres Bürgertums gegeben ist, in dem krönenden Ausblick, der jetzt als Schluß der Eingangsrede des Buches in 2, 2—4 (vgl. 11, 10) angefügt ist: daß die Völker draußen, von dem herrlichem Anblick solchen Friedensreiches überwältigt und in der Sehnsucht ihres Innersten getroffen, herbeiströmen werden, um der Erkenntnis, die solches geschaffen, teilhaftig und in die Wege Jahves eingewiesen zu werden. Freiwillig beugt sich die Menschheit dem Rechte Gottes und sein Friedensreich überspannt die Welt.

VII.

Die Reden und Sprüche, die in den ersten fünf Kapiteln des Büchleins Micha zusammengestellt sind, zeigen, soweit sich ihre Zeitlage deutlich zu erkennen gibt, in ihrem Verfasser einen Zeitgenossen des Jesaja, und zwar in derjenigen Periode von dessen Wirksamkeit, deren Mittelpunkt durch das Jahr der Zerstörung Samariens (722) bestimmt wird. Im Anfang des Buches wird diese von Micha angekündigt (1, 6. 7); aber wie diese Ankündigung selbst Samariens Weg und Geschick sofort mit dem Hinweis auf die Analogie der Verschuldung und folgerichtig auch des Geschickes von Jerusalem verknüpft (1, 5), so geht die Rede alsbald auf diesen Augenpunkt des Profeten über: das Verhängnis, das ins Rollen gekommen, wird sich auch über Juda und Jerusalem wälzen (1, 9). Was in dem weiten Zeitraum der Wirksamkeit Jesajas zwar nicht fehlte, aber doch nur als ein vorübergehendes Moment erschien: die Bedrohung auch des Südreichs und namentlich seiner Hauptstadt mit jähem Untergange[1], das bildet bei Micha den Schwerpunkt der Rede; wie Amos stimmt er die Totenklage über sein Volk und Land an (2, 4). Auch in andern Beziehungen erinnert unser Profet mehrfach an diesen Vorgänger. Wie dieser stammt er nicht aus der Hauptstadt, sondern aus der judäischen Landschaft, aus dem Flecken Morescheth Gath unweit der Philistergrenze (1, 1. 14); wie Amos, nur noch ungefüger, häuft er aus eigner Anschauung Keulenschläge auf die Aussauger der armen Landbevölkerung, die, anstatt das Recht im Volke zu pflegen, seine Schinder sind; scharfe Anklagen aber zugleich, die bei Amos noch nicht begegneten, auf die Bettelprofeten, die um Brots und Wohllebens willen sich

den Gelüsten der Großen zu Dienst stellen[2]. Wiederum charakterisiert ihn als Landmann der eigenartige Zusatz, mit dem er die große Weissagung vom Friedensreich des Zion, die uns bei Jesaja begegnete, sich angeeignet hat: die zum Gottesfrieden aus aller Welt Gesammelten werden siedeln, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum (4, 4): nicht in Städte und Mauern eingepfercht, sondern im eignen Haus auf eigner Scholle[3]. Was uns da und auch anderwärts in seinem Buch in einer dem Amos noch fremden Weise entgegenklingt, ist der Gegensatz gegen die Städte überhaupt, insbesondere die Hauptstädte. War Samarien die Konzentration der Sünden Israels, so ist Jerusalem recht eigentlich die Götzenhöhe Judas (1, 5); nicht aus Jerusalem, sondern aus der unansehnlichen Tausendschaft Bethlehem, der der Ahn des Königshauses entsprossen, wird der Heilskönig der Zukunft zn erwarten sein (5, 1). Bleibt es auch für die letzte Zukunft dabei, daß dieser Zionberg, den Jahve zu seiner Wohnstatt erkoren, und die von ihm ausgehende Gotteserkenntnis im Friedensreich der Völker seine ideale Höhe ausweisen und auswirken wird (4, 1 ff.), so ist's doch ein sehr törichtes Vertrauen, das die gegenwärtige Bevölkerung der Hauptstadt auf den Thronsitz Jahves in ihrer Mitte setzt: wie sie an Haupt und Gliedern verdorben ist, so wird sie verderben. Woge auf Woge wird über Jerusalem hinwegstürmen, Bedrängnis und Schmach, unter der ihr Königshaus zusammensinkt, bis sie hinweggespült ist. Und mit ihr wird alles, was Stadt heißt, verschwinden[4].

Man sieht, die „Stadt", die dem Jerusalemiten Jesaja bei aller Schärfe des Blickes und der Rüge für ihre Schäden doch zum Typus für die bürgerschaftliche Gestaltung des ideegemäßen Gottesreichs geworden ist, hat für den Grenzdörfler von Morescheth, der unter freiem Himmel auf der Feldflur die Zwiesprache mit Gott gepflogen, die Bedeutung eines Typus dessen gewonnen, was hinweggetan werden muß, damit ein Gott gefälliger Volkszustand eintreten könne. Zugleich aber empfindet man, daß dem schweren Gewicht, das bei Micha auf diese Stellungnahme gelegt ist, mit ihrer ausschließlichen Herleitung lediglich aus der ländlichen Herkunft des Profeten nicht ausreichend Rechnung getragen

sein würde. Auch dann noch nicht, wenn dieser Herkunft die Schwere jener unmittelbaren Eindrücke hinzugefügt wird, die auf ein profetisches, also mit dem Volk empfindendes Gemüt die leidvolle Mühsal des geplagten Bauern machen mußte, der den Ertrag seines Schweißes, selber bettelarm bleibend, an die in der Hauptstadt zusammengedrängten reichen Machthaber abzuführen hatte. Vielmehr es ist das Problem der Stadt selbst, das vor uns tritt: dies schwere soziale Problem, an dem sich von alter Zeit her der grübelnde Geist der Besten zerarbeitet hat, die über Menschenwohl und Menschenwehe nachgedacht haben. „Sieh, da entbrennen im feurigen Kampf die eifernden Kräfte, Großes wirket ihr Streit, Größeres wirket ihr Bund" — so hat Schiller seiner edlen Erörterung des Problems im Spaziergang mit dem Mark weniger Worte den harmonisch idealisierenden Ausgleich der gegensätzlichen Stimmungen vorangeschickt, die bei Vertiefung in den Vorwurf einen ästhetisch gerichteten Geist überkommen mögen. Diese ästhetische Betrachtungsweise, der die lastenden Schatten sich im Lichtglanz der Idee auflösen, war Michas Sache nicht. Seine Seele krümmt sich unter dem Dunkel einer abschreckenden Wirklichkeit. Nicht erst bei ihm begegnet uns ja im A. T. dieser düstere Aspekt des Stadtproblems. Wo das A. T. von der ersten Städtegründung berichtet, erscheint die Stadt als Werk des Brudermörders (Gen. 4, 17). Die Gründung einer Stadt und ihres Turmes bezeichnet die erste widergöttliche Zusammenrottung und Auflehnung der zweiten Menschheit nach der Sintflut (Gen. 11, 4). Die mesopotamischen Stadtsitze Ur und Charran sind von Israels Urvätern verlassen worden, damit sie in Kanaan ihre Zelte aufschlügen (Gen. 11, 31; 12,4). Ohne daß der Profet den Zusammenhang zwischen Stadt und sittlichen Mißbildungen deduktiv darlegte, ist seine Rede auf die Voraussetzung solchen Zusammenhanges gestellt. Die Anhäufung der Menschen ist Zusammenrottung auch der sündigen Kräfte, welche die Selbstsucht entbindet und durch Bindung und Reibung steigert: die Habsucht in den Erwerbenden, die Gewalttätigkeit in den Machthabern, die List in den Verschlagenen; sie ist Steigerung des Hasses unter täglichem Begegnen und der

Erbitterung unter täglichem Belauern; Steigerung auch der Not unter den Sinkenden, während zugleich die Schwierigkeit gründlicher Abhilfe und die Erbarmungslosigkeit der zur Hilfe Berufenen zunimmt. Die Beschleunigung des Pulses in den zusammengedrängten Lebenskreisen ist nicht bloß Symptom erhöhten Lebens, sondern auch erhöhten Fiebers. Von hunderten von Ruinenstätten über die Erde hin verkündet steht die harte Parodoxie vor dem Auge des Betrachters, daß das soziale Gebilde, welches den vornehmsten Akkumulator der Kulturenergien bildet, die Stadt, in sich selber den Keim der Kulturvernichtung trägt. Das drückt für seine Zeit und Lage in bewundernswerter Präzision und Wucht der Cumulus aus, in dem Micha (3, 9—12) seine Rede summiert: „Höret dies, ihr Häupter des Hauses Jakob und Leiter des Hauses Israel, die ihr ein Grauen habt vor dem Recht und alles Gerade krümmet, die ihr Zion baut mit Blutschuld und Jerusalem mit Frevel; ihr seine Häupter, die ihr um Bestechung Urteil sprecht, und ihr seine Priester, die ihr um Entgelt Rechtsbescheid gebt, und ihr seine Profeten, die ihr um Sold Wahrsagerei treibt; die ihr euch dabei auf Jahve stützt und sagt: ‚ist nicht Jahve in unsrer Mitte? so kann ja kein Unheil über uns kommen‘ —: darum muß eurethalben Zion zum Ackerfeld gepflügt und Jerusalem zu Steinhaufen werden und der Tempelberg zur Waldeshöhe“. Nimmt man den Eingang (v. 8) hinzu: „Ich aber bin erfüllt mit Kraft, mit Jahves Geist und Recht und Tapferkeit, zu künden Jakob seine Missetat und Israel seine Sünde“ — so wird man sein Ohr dem Rauschen des Stromes profetischer Beredsamkeit nicht verschließen können, von dem Augustin sagt, auch ein Schlafender müsse ihn vernehmen.

Das wird man freilich nicht sagen können, daß mit dieser gewaltigen Invektive das Problem der Stadt selbst gelöst sei. Was im einzelnen konkreten Fall der deutliche Ausgang ist, ist deshalb nicht schon die Lösung für alle Fälle, und es wäre sehr verkehrt, für den Radikalismus Bakunins die Autorität der Profetie geltend machen zu wollen. Die Möglichkeit einer völlig anderen Lösung bei analogen Bedingungen, nämlich durch innere Umwandlung der verirrten Menge, ist uns oben bei Jesaja

(11, 6 ff., vgl. 1, 27) entgegengetreten, und sehr eindrucksvoll ist sie von jenem tiefsinnigen Profeten ausgeführt, der im Büchlein Jona das Lehrbild von der Bekehrung Ninives geschaffen hat. Ja bei Micha selbst finden wir die Möglichkeit einer andern Lösung angedeutet, wenn er ein Zion in der Heilszeit wiedererstehen, aber seine Bürger, wie wir oben sahen, als Landbauern unterm Weinstock und Feigenbaum wohnen läßt; und auch diese Andeutung ist in der späteren Profetie nicht unverwertet geblieben. Sacharja führt diesen Ausgleich zwischen dem drohenden und dem verheißenden Micha in seiner Weise weiter aus: ohne Mauern, deren Stelle Gottes Gegenwart selbst vertreten wird, wird Jerusalem, reich an Menschen und Vieh, dörferweise wohnen[5]. — Es berührt eigenartig, wahrzunehmen, wie auch unter den sozialen Ängsten der Gegenwart der Gedanke, die Schäden und Gefahren der Menschenhäufung in den Großstädten durch ausbauende Verteilung zu mindern, sich nicht bloß mit der Kraft eines instinktiven Impulses in dem Vorortwesen Bahn bricht, sondern wie auch die Theorie der Volkswohlfahrt zu der Einfalt des profetischen Gedankens sich zurückwendet. Die Wohnungsfrage als ein Zentralproblem, die Einzelheimstätte auf eigner Scholle als ein wichtigstes Ideal sozialer Bestrebungen und wesentliche Vorbedingung gesunder und normaler Entfaltung der Persönlichkeit, stellen sich mit steigender Deutlichkeit und Dringlichkeit in die vorderste Reihe der Aufgaben, die um des Volkswohls willen gelöst werden müssen. —

Völlig verschieden nach Zeitlage und Stellungnahme des Profeten ist der Horizont, den die beiden Schlußkapitel des Michabuches vor uns auftun. Statt der dröhnenden Rügerede, unter deren lastenden Akzenten auch die freundlichen Lichter immer wieder verschwinden, ein weicher und weher Ton, fast wie der Gegensatz des Hosea zu Amos, nur milder noch und geklärter. Nur einmal erhebt sich die Rede zu heftiger Anklage und Verurteilung (6, 9 ff.); vorwiegend trägt sie das Gepräge der Meditation und mündet am Schluß (7, 7 ff.) in den Psalmton eines Gebets von ergreifender Einfalt und Tiefe. Auch wenn wir von diesem Schluß absehen, der die profetische Weise ver-

läßt und anstatt des Trägers göttlicher Botschaft dem Vorbeter im Namen der Volksgemeinschaft das Wort gibt, bringen diese Kapitel ein Neues: sie heben eine Gestaltung der Profetie an, in der das schriftstellerische Moment neben dem der lebendigen Rede in den Vordergrund rückt. Nicht als wenn es der letzteren weniger bedurft hätte, als wenn der Zustand des Volkes, auf den das Wort des Profeten reflektiert, ein besserer geworden wäre. Im Gegenteil: die Erwerbsgier ist zur Schamlosigkeit gestiegen; hier zum ersten Mal begegnet uns das unheimliche Zeichen bösartiger sozialer Zerrüttung, daß die Bezeichnung der „Reichen" an sich mit odiösem Klang eintritt (6, 12). Zwar jene bei den älteren Profeten geläufigste Klage über agrarische Bedrückungen ist verstummt; wie das Leben der Nation so hat sich auch die profetische Zensur in der Hauptstadt konzentriert, und die für diese charakteristische Form der unsittlichen Geldmacherei durch Betrug im Handel und Wandel füllt den Vordergrund des Bildes[6]. Und nicht bloß wie früher an der Schwäche der obersten Stelle liegt es, wenn die ungezähmte Habgier zügellos herrscht, sondern „der Fürst selbst verlangt, da ist der Richter für Entgelt feil, und was sein Herz gelüstet, redet der Mächtige, und zusammen drehen sie's aus" (7, 3ff.): die vereinzelten Triebe gewalttätiger Selbstsucht sind zum Komplott geworden, für das das pflegebefohlene Volk nur noch als Ausbeutungsobjekt in Betracht kommt. Wir sind aus dem achten ins siebente Jahrhundert getreten; es handelt sich nicht mehr um die Zeiten des Ahas und Hiskia, sondern um die des Königs Manasse (694—40), die im jähen Gegenschlag gegen die glorreiche Epoche der Ausgänge Hiskias, in denen mit dem Profeten König und Volk gegen den Assyrer und für den Gott Israels zusammenstanden, durch eine Umwälzung von oben her den Niedergang Judas eingeleitet hat. Mit einer direkten Wendung gegen den König und sein Haus schließt das göttliche Urteil des großen Gerichtsaktes[7] (6, 16). Gewiß wird der sehr jung auf den Thron gekommene König auf die Bahn dieser Umwälzung zunächst durch ein neues Erstarken der unter Hiskia niedergehaltenen Libertinerpartei unter den Großen getrieben worden sein, gegen deren Schwelgerei, Frivolität und Bigotterie

wir Jesaja im Kampfe stehen sahen[8]. Man kann das schließen aus der reichlichen Wiederherstellung der unter Hiskia unterdrückten Höhenkulte und dem Aufleben der Baal- und Astartendienste, die jetzt ungescheut ihren Einzug in den Tempel selbst hielten[9]. Aber der charakteristische Zug des Umschwungs, der mit den zunehmenden Jahren des Königs immer stärker hervortrat, liegt doch wo anders, in einem neuen Moment: er liegt nach der unzweideutigen Weisung der historischen Berichte und Notizen darin, daß jetzt zum ersten Mal in starkem Strom der assyrisch-babylonische Einfluß sich maßgebend in das Leben Israels hineinwirft. Zufrieden mit der ärmlichen Rolle des Schicksalsgenossen unter den kleinen Fürsten, die der Assyrer nach Belieben zu gehorsamer Aufwartung an seinen Hof zitiert[10], hält Manasse sich schadlos durch die Nachäffung assyrischer Hofsitte in seinem kleinen Herrschaftsgebiet — ähnlich wie die deutschen Duodezfürsten den Landesverwüster Ludwig XIV. zu kopieren sich gefielen. Nur daß nach der Auffassung des alten Orients solche Nachahmung nicht denkbar war ohne die Mitübernahme des fremden Kultus. Mag immerhin ein Zusammenhang auch der altkanaanitischen Baal- und Astartenkulte mit babylonischem Astraldienst bestanden haben: für Israel waren diese Gottheiten, wie die Schriften der Profeten unwiderleglich beweisen, bisher lediglich als die von den Vorbewohnern verehrten Geber und Beschützer der Gaben des Landes nnd seiner Fruchtbarkeit versuchlich geworden[11]. Jetzt rückt der babylonische Gestirndienst selbst in Jerusalem ein; die von hier an in die alttestamentliche Literatur eintretende Formel der „Anbetung von Sonne, Mond und dem ganzen Himmelsheer" und die Rüge des Götzendienstes auf den Dächern, der den siderischen Göttern gilt, bezeichnet ein Neues. Jerusalem ward zu einer Stätte wüster Religionsmengerei, und der Taumel einer abergläubischen Überspannung, die dem nüchternen Ernst und der sittlichen Kraft der Religion Israels den Kontrast orgiastischen Schwelgens in einem Gemisch von Grausamkeit und Wollust gegenüberstellt, setzt mit jenen neuen nicht nur den altkanaanitischen Greuel der Tempeldirnen, sondern auch den der Kinderopfer für den Moloch in Übung.

Damit war denn der Boden geebnet, auf dem eine andre charakteristische Kulturwirkung assyrisch-babylonischen Wesens üppig gedeihen mochte: die Überpflanzung des despotischen Regiments an die Stelle altisraelitischer Gemeinfreiheit. Was der Rausch der Idololatrie nicht durchsetzen konnte, das mußte der Schrecken beugen; seine Spionage und Angeberei bebte auch vor dem Heiligtum der Familie nicht zurück. „Traue nicht deinem Nächsten", warnt unser Profet (7, 5 f.): „verlaßt euch nicht auf den Vertrauten; hüte deines Mundes Pforten vor der, die an deinem Busen liegt — Feinde des Mannes sind seine Hausgenossen"!

Daß die Profeten aus der Nachfolge Jesajas dem allen nicht stumm zugesehen haben, würde sich von selbst verstehen, auch wenn es nicht II Kön. 21, 10 ausdrücklich berichtet wäre[12]; ebenso aber auch, daß ihr Widerspruch sich gegen die Gewalt nicht behaupten konnte, geschweige denn daß von einer profetischen Kraftwirkung zur Besserung der sozialen Zustände hätte die Rede sein können. Vielmehr Manasse füllte, wie das Königsbuch (II 21, 16) seinen Bericht lakonisch schließt und die Rückblicke Jeremias (2, 30; 15, 4) es bestätigen, „Jerusalem mit unschuldig vergossenem Blut von Rand zu Rande". Man begreift die wehmütige Resignation in der Klage unsers Profeten, das „Wehe mir", das hier (7, 1) statt des „Wehe Euch" seiner Vorgänger eintritt. Nicht ohne Bewegung sieht man, wie diese Wehmut, in ihr Inneres zurückgeworfen, auch dem düstersten Zuge der Gegenwart ohne Erbitterung nachgeht, der mit Macht eindringenden Nachahmung der kanaanitischen Kinderopfer (6, 1—8). Der Profet kann es verstehen, wie ein tiefes Schuldgefühl, das zum Gottvertrauen und zum Ringen mit der Sünde zu kraftlos geworden ist, auch in Jahvebekennern auf diesen Weg, die Gnade der Gottheit zu erkaufen, verfallen mag — fehlt es doch auch nicht an anderweiten Zeugnissen, daß die Religionsmischerei jener Tage davor nicht zurückschreckte, die Molochsgabe des eignen Kindes auch Jahve darzubringen[18]. Er bemüht sich, diese Stimmung auf einen echten und richtigen Grund zurückzuführen: auf die niederwerfende Beschämung der eignen Schuld durch die Wohltaten Jahves. Es ist ein Schildjuwel der pro-

fetischen Rede, das Wort, mit dem er von dieser Stellung aus das irregeleitete Schuldgefühl auf den rechten Weg hinaufzuheben versucht, den Gott selbst gewiesen: „Er hat dir's gesagt, Mensch, was gut ist, und was Jahve dein Gott von dir fordert: nichts weiter als Recht tun und Liebeserweisung lieben und in Ehrfurcht wandeln mit deinem Gott" (6, 8). Das Wort summiert in Lapidarschrift die Predigt der früheren Profeten: das „Recht" des Amos, die „Liebeserweisung" des Hosea und Jesajas Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät; und machtvoll tritt in der Anrede „Mensch" der große Gedanke des Amos wieder auf den Plan, daß es sich bei dem Recht Gottes nicht bloß um einen Anspruch an Israel, sondern an die Menschheit handelt. Aber weit entfernt, daß das gewaltige Wort auf eine Vollwirkung im Volke rechnen könne, so weist schon die Messung des letzteren an den elementarsten Forderungen bürgerlicher Rechtschaffenheit (6, 9 f.) auf Zustände, die gleich den Verschuldungen Samariens unaufhaltsam dem Gericht entgegeneilen (6, 13—16). —

Die nämliche Verzweiflung an den gegebenen Zuständen spiegeln die Reden des Profeten Zephanja. Er erhebt seinen Weheruf über das „widerspenstige, befleckte, gewalttätige" Jerusalem, dessen Machthaber brüllende Löwen, dessen Richter gierige Wölfe, dessen Profeten perfide Schwindler sind; dessen Priester das Heiligtum entweihen und das Gesetz mit Füßen treten (3, 1—4). Das wüste Gemisch aus kanaanitischem, ammonitischem und assyrisch-babylonischem Heidentum und Jahveverehrung, wie Manasses Religionsmengerei es hergestellt, wird mit kräftigen Strichen gezeichnet (1, 4—6), und mit ihm trifft die profetische Rüge zugleich den damit verbundenen Abfall von völkischer Art und Sitte auch in Tracht und Gebräuchen[14], der sich namentlich am Hof konzentriert und mit dem Mißbrauch der königlichen Autorität zu gewissenloser Ausbeutung Hand in Hand geht (1, 8 f.). Immerhin zeigt schon der energischere Ton dieser Anklagen, daß in einer Beziehung wenigstens ein Wandel der Situation eingetreten ist: der Profetie ist wieder freierer Atem gegeben. Dienst und Weisung Jahves sind wieder in Übung; nicht durch den Terrorismus der Regierenden ist das profetische

Wort eingeengt, sondern mit einer bewußten und schamlosen Verstockung im Volke selbst hat es zu ringen, die um so strafwürdiger ist, als nicht bloß die Wohltaten Gottes, sondern auch furchtbare Gerichte, die über die Welt gegangen sind, die Gewissen zur Umkehr hätten aufrufen müssen (3, 5—7). Die Überschrift des Büchleins wird nicht fehl gehen, wenn sie die Tätigkeit Zephanjas nicht mehr in die Zeit Manasses und seines gleichgearteten Sohnes und Nachfolgers Amon setzt, sondern in die des Josia, der nach Amons Tode 639 als achtjähriger Knabe zu Throne kam. Es sind die Nachwehen der Manassezeit, die auch ohne Druck von oben vor den Augen des Profeten auswuchern und denen der unmündige König — den der Profet selbst nicht anklagt — auch nur in den nächsten Umgebungen seiner höchsten Beamten und Verwandten eine Gegenwehr zu stellen noch nicht in der Lage ist[15].

Für Zephanja war mit dieser Situation der Anstoß zu dem großen Gemälde des Weltgerichtes gegeben, das seine Profetie zum klassischen Typus des dies irae erhoben hat (1, 14 ff., vgl. v. 2. 7). Wie Amos sieht er's vom Volke Gottes anheben, um über die Welt zu schreiten und durch Vernichtung Bahn für das zukünftige Heil zu schaffen[16]. Seine besondere Bedeutung für den Anteil auch der sozialen Beziehungen an der großen Wende der Profetie im siebenten Jahrhundert liegt aber in andrer Richtung. Große Krisen, in denen sich das innerste Regen einer Nation zu einem tödlichen äußeren Ringen der Gegensätze steigert, lassen nach dem Kampf Trümmer und Ermattung zurück. Solchen Kampf zwischen Reformation und Gegenreformation hatte die Zeit Manasses entfesselt. Und wie nach dem ähnlichen Ringen des siebzehnten Jahrhunderts in Deutschland uns beides entgegentritt: der Rückgang des religiösen Gesamtlebens im Volke auf die trümmerhaften Gemeindlein des Pietismus zur einen Seite, zur andern die religiöse Erschlaffung, die in der Indifferenz zahlreicher Konversionen und aufschießender Skepsis zu Tage tritt, so spiegelt ein ähnliches die Profetie Zephanjas. Zur einen Seite die religiöse Leere der Müden und Gleichgültigen, die da sagen: Gott tut nichts Gutes und nichts

Böses, und die in banausischem Treiben befriedigt „auf ihren Hefen stocken“ (1, 6. 12); anderseits die kleine Schar geringer Leute, denen unter dem allgemeinen Verfall und in der Enge gedrückter Verhältnisse das Fragen nach Gott umsomehr Herzenssache geworden ist, der Reichtum der Elenden. Während die älteren Profeten, auch wo sie die Sache dieser Unterdrückten mit scharfer Herbheit führen, immer das ganze Volk anreden und von jenen in der dritten Person sprechen, begegnet uns bei Zephanja zuerst die Erscheinung, daß er, die Menge der gleichgültigen Gottlosen preisgebend, sich diesen Geringen selber zuwendet, und zwar mit besondrer Innigkeit, wie zu einer Auswahl des Volkes: ihnen gilt seine mahnende Zusprache, ihnen seine Verheißung (2, 3; 3, 12 f.). Von dem Gedanken, den die älteren Profeten von Amos an mit ihrer Verweisung auf den durch die Läuterungsgerichte fürs Heil gereiften Rest aufgestellt, beginnt sich die Hülle zu lösen; unter den vernichtenden Verhängnissen, denen Staat und Volk Juda entgegengeht, sprießt der Keim einer neuen Bildung auf: der Gedanke einer Gemeinde, die unabhängig von Blühen und Verwesen des Volkstums aus der Sammlung zu Gott die Kraft eines unzerstörbaren Bestandes zieht. Es ist der Gedanke, den das Neue Testament mit dem Worte: „den Armen wird das Evangelium gepredigt“ in seiner Weise zur Höhe gehoben und unter die sozialen Grundlagen seiner Weltumgestaltung eingereiht hat; der bleibende Gegenpol der „Herrenmoral“.

VIII.

Im achtzehnten Regierungsjahr des Königs Josias (621) übergab der Oberpriester Hilkia anläßlich einer Botschaft des Königs in Sachen der Reparaturbauten am Tempel dem königlichen Geheimschreiber Saphan, der die Botschaft überbrachte, ein Gesetzbuch, das er im Tempel gefunden. Der König ließ sich das Buch vorlesen, und die schweren Dinge, die es im Fall seiner Nichtbeachtung androhte, machten einen erschütternden Eindruck auf ihn. Er zerriß seine Kleider, ließ die in Jerusalem wohnende Profetin Hulda über die Sache befragen und erhielt wenig tröstlichen Bescheid. In harter Anwendung der Drohworte des Buches auf die nächste Zukunft des Volkes und Landes hatte die Profetin für den König selbst nur den Trost, daß ihm um der Aufrichtigkeit seiner Bekümmernis willen erspart sein sollte, den schlimmen Ausgang mitzuerleben. Aber der Ernst dieser Aufrichtigkeit des Königs erprobte sich darin, daß er nicht in fatalistischer Gleichgültigkeit und begnügt mit der ihm gewordenen Ausnahmevergünstigung dem Verhängnis seinen Lauf ließ, sondern mit einer durchgreifenden Abstellung der unter seinem Großvater eingerissenen Mißbräuche eine Neugestaltung des Volkslebens auf den von dem Gesetzbuch gewiesenen Grundlagen ins Leben zu führen alle Kraft anspannte. So erzählt das Königsbuch II, 22 f. und mit ihm die Chronik[1].

Es kann als fester Ertrag einer jetzt hundertjährigen[2] Diskussion über das mit diesem Bericht gegebene Problem bezeichnet werden, daß das Gesetzbuch, um das es sich handelt, im wesentlichen zusammenfällt mit der Gesetzesschrift, die als Hauptbestandteil des fünften Buches in den Pentateuch Aufnahme gefunden

hat und dort die Kapitel 12—26 und 28 ausfüllt. Wie der gesetzliche Inhalt dieser Schrift und die Drohungen ihres Schlusses genau den nächsten Wirkungen entsprechen, die von ihr berichtet werden, so ist es ein breiter Strom von weiteren Auswirkungen in der inneren und äußeren Geschichte Israels, der, wenn wir ihn aufwärts verfolgen, zu dem Quellpunkt dieser Gesetzesschrift führt.

Unter den verschiedenen Gesetzesschichten, deren Zusammenstellung der Pentateuch bietet, nimmt diese deuteronomische ihre nächste Stellung zu den älteren Volksrechten, wie sie in Anreihung an den Dekalog im sogenannten Bundesbuch Exod. 21—23 zusammengefügt sind. Sie setzt diese Sammlung von israelitischen Weistümern voraus, wiederholt und modifiziert, mildert und verschärft manche ihrer Bestimmungen unter Anpassung an veränderte und fortgeschrittene Kulturzustände und vervollständigt sie, insbesondere durch wesentliche Ergänzungen betreffs der Verfassung und Leitung im Volk und ihrer richterlichen, regierenden und profetischen Organe. Der beherrschende Gesichtspunkt, die Beziehung auf das völkische Gemeinschaftsleben, bleibt derselbe; die kultischen Dinge kommen nicht als auf sich gestellter Selbstzweck, sondern insofern in Betracht, als sie zur Betätigung des Volkslebens wesentlich gehören und seiner Erscheinung Charakter geben. Damit hängt eine entferntere Stellung gegenüber der priesterlichen Gesetzgebung zusammen, wie diese den Hauptinhalt des Buches Levitikus bildet, aber auch beträchtliche Abschnitte der Bücher Exodus und Numeri mit der dominierenden Beziehung auf Kultus, kultische Orte, Zeiten und Handlungen, Personen und Abgaben füllt. Dem Umfang dieser priesterlichen Satzungen gegenüber zeigt das Gesetz des Deuteronomiums ein doppeltes Antlitz: während es die einen, stellenweise mit direkter Bezugnahme (vgl. Deut. 24, 8 mit Lev. 13 f.) voraussetzt, sind die andern und mit ihnen die Zusammenfassung dieser Satzungen, die man mit dem Namen Priesterkodex zu bezeichnen pflegt, für den deuteronomischen Gesetzgeber augenscheinlich noch nicht vorhanden.

Das besondere Charaktermerkmal aber, das diesen von beiden

Gesetzesformationen in gleicher Weise unterscheidet und um dessentwillen er nicht beiseit gelassen werden kann, wenn von Wesen und Werk der alttestamentlichen Profetie die Rede ist, liegt in seiner ausgesprochenen Beziehung zu dieser Profetie. Schon auf den ersten Blick fällt die besondere, ihm allein eignende Berücksichtigung der Profetie unter den gesetzlichen Grundordnungen des Volkslebens in die Augen. Außer der eingängigen Bezugnahme auf die Gefahren falscher Profetie, die vom Volke abzuwehren sind (13, 2 ff.), erscheint in dem wichtigen Mittelabschnitt, der die Verfassungsgesetze enthält (16, 16—18, 22) das Profetentum zwar an letzter Stelle, aber mit einem Nachdruck, der ihm die zentrale Direktive der Volksleitung in die Hand legt (18, 9 ff.). Weist schon diese Position des Gesetzes auf Gedanken Hoseas zurück (Hos. 12, 14, vgl. Jes. 31, 1), so begegnet dies hoseanische Gepräge auch sonst an entscheidenden Punkten des Gesetzes. Mit engster Anlehnnng an Hos. 4, 13, vgl. 8, 11, hebt das Gesetz sofort am Eingang (Deut. 12, 2) mit der Forderung an, die heidnisch verunreinigten Kultusstätten im Lande zu beseitigen, und ganz im Geiste dieses Profeten ist die Warnung vor der Aufnahme kanaanitischer Kultusformen (12, 29 ff). Der gleiche Wortlaut verbindet das Gesetz wider die Grenzverrücker (Deut. 19, 14) mit Hos. 5, 10; das Gesetz wider die Tempeldirnen (Deut. 23, 18) weist auf Hos. 4, 14, und die Drohungen am Ende des Gesetzbuchs (28, 68) gipfeln in der von Hosea (9, 3; 8, 13) angedrohten Zurückführung nach Ägypten. Mit der Liebe, die Israel Gott für seine Wohltaten schuldet, begründet auch der Deuteronomiker die Pflichterfüllung, die er fordert[8]. Mehr aber noch, als in diesen sinnfälligen äußeren Berührungen tritt der profetische Charakter unsers Gesetzes darin entgegen, daß es in seiner Gesamthaltung sich auf Ideen aufbaut, die in der Jahvereligion wurzelhaft angelegt, doch erst durch die Profetie des achten Jahrhunderts zu der Reinheit, Höhe und Kraft erhoben worden sind, wie sie hier den Anspruch auf Gestaltung des Volkslebens erheben. Lehrreich ist in dieser Beziehung der Vergleich mit der altbabylonischen Gesetzgebung des Hammurabi. Bei mannigfacher Verwandtschaft in stofflichen Einzelheiten, die

trotz des Zeitunterschiedes von anderthalb Jahrtausenden auf gewisse gemeinsame Grundzüge des semitischen Rechtsgefühls, möglicherweise auch auf vorisraelitische Einflüsse babylonischer Kultur auf kanaanitische Verhältnisse weisen[4], besteht der durchgreifende Unterschied noch nicht so sehr in der viel entwickelteren und komplizierteren Mannigfaltigkeit der sozialen und rechtlichen Verhältnisse, die jenes alte Gesetz voraussetzt, als vielmehr in den obersten Gesichtspunkten der höchsten Rechtsquelle und des gesetzgeberischen Ziels. Trotz der Devotion für die Götter Anu, Bel und Marduk, mit der observanzmäßig das Gesetz Hammurabis sich einführt, läßt es von Anfang bis Ende keinen Zweifel darüber, schlechthin als Ausfluß der königlichen Gewalt angesehen sein zu wollen. „Hammurabi, der von Bel Berufene, bin Ich", so hebt der Gesetzgeber an; eine weitläufige Aufzählung seiner Großtaten, Verdienste und Herrschaftsgebiete bildet den Übergang zum Gesetz selbst, das er mit den Worten einführt: „als Marduk mich entsandte, die Menschen zu regieren, dem Lande Recht zu verkünden, da habe Ich Recht und Gerechtigkeit in den Mund des Landes gelegt". Und so wieder am Schluss: „Ich bin der heilbringende Herrscher — Ich habe meine kostbaren Worte auf meinen Denkstein geschrieben, vor meinem Bildnis als des Königs der Gerechtigkeit aufgestellt; Hammurabi, der König der Gerechtigkeit, bin ich; meine Worte sind wohl erwogen, meine Taten haben nicht ihresgleichen"[5]. Nicht als wären die so eingeführten Gesetze Einfälle und Diktate despotischer Willkür. Es fehlt dem alten Herrscher nicht an der Weisheit, zwischen Recht und Willkür zu unterscheiden und im Recht die Bedingung des Wohlseins der Beherrschten zu erkennen. „Daß der Starke dem Schwachen nicht schade, daß Witwen und Waisen gesichert seien; daß in Esagil, dem Tempel, dessen Fundamente feststehen wie Himmel und Erde, das Recht des Landes gesprochen werde, die Streitfragen zu entscheiden, die Schäden zu heilen"[6] — so bestimmt er den Zweck seines Gesetzes. Aber immer bleibt es bei dem Grundverhältnis des Recht setzenden Autokraten zu einer zwar berufs- und standesweise differenzierten, aber atomistisch kongerierten Menge von Untertanen, die eben nur dadurch zu-

sammengehalten werden, daß sie seiner Herrschaft unterworfen auf den von ihm gewährten Rechtsschutz angewiesen sind. Die Vorstellung des Volkes als eines Organismus, in dem das Recht selbst als bewußter Gesamtwille den Puls des Lebens von innen bewegt, steht gänzlich außer Sicht. Ungemein charakteristisch ist es, daß die weit ausgesponnene Verfluchung am Ende des Gesetzes[7] nicht etwa das Volk oder die Gesetzesübertreter angeht, sondern wiederum nur den König, der das von Hammurabi aufgestellte Gesetz zu mißachten oder zu ändern unternähme. — Dem gegenüber steht das deuteronomische Gesetz auf dem Ideal des Rechtsvolkes, wie es uns schon bei Amos entgegentrat, innig verwachsen mit der Anschauung von Gott als dem obersten Quell und Hort des Rechtes, die ja auch bei Hosea, Jesaja, Micha die Kraft und Schneide der Rede bildet. Wie bei diesen ist es der durch die Geschichte als der alleinige Bildner, Herr und Wohltäter des Volkes erwiesene Gott, der diesem zuruft: „dem Recht, dem Recht sollst du nachtrachten" (Deut. 16, 20). Daß Er das Land, in dem das Gesetz zu beobachten ist, dem Volke gegeben, daß er Leben und Gedeihen Israels in diesem Lande an die Beobachtung des Gesetzes bindet, sind die unablässig wiederholten Motive der Erfüllung. Nicht bloß um Abwehr von Übertretungen der einzelnen handelt es sich, sondern um Feststellung dessen, was gut und recht ist (12, 28); nicht bloß um Innehaltung von Einzelbestimmungen, sondern um lückenlose Untadelhaftigkeit im Wandel mit Gott (18, 13; 13, 5). Was für Hammurabi ein Undenkbares wäre: eine Definition der Königsrechte, die eben als Definition immer Schranke sein würde — das Deuteronomium gibt sie (17, 14 ff.), und zwar mit dem ausgesprochensten Nachdruck der Beschränkung des Königs. Die Machtmittel, durch welche das absolute Königtum seine Gewalt über dem Volke aufrichtet, werden dem König versagt: wie die „Rosse", die stehende Söldnertruppe nach ausländischem Muster, so der Kronschatz. Dagegen wird er (17, 19) sehr nachdrücklich ans Gesetz gebunden, als Glied des Volkes, aus dessen Mitte er hervorgegangen sein muß (17, 15), und über das er sich nicht hochmütig erheben darf (17, 20). Denn ums Volk ist es

dem Gesetz zu tun. Nicht bloß Untertanen, durch die Herrschermacht zusammengeschweißt, sondern Brüder sind sie, wie das Gesetz unermüdlich hervorhebt[8]; und als Eigentumsvolk Gottes sollen sie durch Beobachtung des Gesetzes sich ausweisen. Eigenartig weist auf das Ziel der Verwirklichung dieses Ideals in seiner Reinheit die Formel, die der Deuteronomiker für den peinlichen Strafvollzug gebraucht: „Du sollst das Böse hinwegfegen aus deiner Mitte" (13, 6 u. ö.); nicht minder auch die zum Teil minutiös ausgesponnenen Weisungen nicht bloß über Reinhaltung der Gemeinde von fremden Elementen, sondern auch des Lagers von Verunreinigungen (K. 23), die Speisegesetze und das Verbot heidnischer Wahrsage- und Trauergebräuche (K. 14). Die gleiche Grundanschauung gibt sich in dem schwerwiegenden Gedanken Ausdruck, daß die Blutschuld des einzelnen Volksschuld ist und als solche der Sühne bedarf (21, 1 f.), und in dem Fluch, der nicht bloß den König, auch nicht bloß einzelne Übertreter trifft, sondern das Gesamtvolk, das sich unfähig erwiesen haben würde, die sittliche Höhe des Gesetzes zu behaupten (K. 28). Ein geheiligtes Brudervolk im reinen Lande[9], das ist das Ideal der Gesetzgebung. Ist es auch zuviel gesagt, daß diese legislatorische Schrift eigentlich kein Gesetz, sondern eine „profetische Moralpredigt" sei — dagegen spricht das Vorhandensein positiver Strafbestimmungen und der rein statutarische Charakter ganzer Abschnitte namentlich in K. 23—25 — so läßt sich doch der Gesamteindruck nicht in Abrede stellen, daß profetische Grundgedanken diese ganze Gesetzesschrift beherrschen, und zwar mit dem Ausdruck profetischen Dringens auf eine Gesetzeserfüllung, die nicht bloß äußerliche Beobachtung, sondern Herzens- und Gewissenssache ist.

Daß ein Gesetz wie dieses, das von den Priestern als Kultusbeamten nur beiläufig spricht und ohne erhebliche Nachteile für diesen Stand nicht durchzuführen war[10], und das für die königliche Macht lediglich Einschränkungen aufrichtet, weder vom Hohenpriester Hilkia, noch von dem König Josia hergestellte oder bestellte Arbeit ist, liegt auf der Hand. Selbst wenn es statt der Beschränkungen erhebliche Erweiterungen der königlichen Macht

enthalten hätte, würde nach dem Vorgange der durch Manasse in Israel wirksam gewordenen assyrischen Vorbilder Josia versteckter Machenschaften nicht bedurft haben, um es kraft königlicher Autorität aufzurichten. Und nichts paßt so wenig zu der Gestalt dieses Königs, der durch seinen edlen Willen, seine hochgemute Kühnheit und die Tragik seines Heldentodes vor anderen unsere Sympathie gewinnt, als der niedere Argwohn einer Maskerade, die die tiefste seelische Erschütterung über den Inhalt eines bestellten Buches heuchelt[11]. Der Bericht, wie ihn das Königsbuch gibt, — daß das Gesetz als ein vorhandenes, dessen Vorhandensein aber in Vergessenheit geraten war, anläßlich der Reparaturbauten im Tempel gefunden worden — wird durch alle in Betracht kommenden Umstände in seiner Zuverlässigkeit erhärtet.

Anderseits kann allerdings ebensowenig angenommen werden und ist auch in jenem Bericht durch nichts angezeigt, daß dies Gesetz, wie wir es kennen gelernt haben, aus der mosaischen Urzeit als schriftliche Urkunde herübergekommen, längst, ehe der Tempel bestand, vorhanden gewesen und sofort nach dessen Gründung dort deponiert worden sei. Dagegen sprechen, außer seinem sekundären Verhältnis zu den Volksrechten des Bundesbuchs, alle die charakteristischen Berührungen mit der Profetie des achten Jahrhunderts, um derentwillen wir diese Gesetzgebung als profetisch zu bezeichnen fanden. Daß es sich als Rede Mose's einführt[12], ist die solenne Form, durch welche es als Gesetz charakterisiert wird. Die Sitte des alten Orients, Fortbildung heiliger Volksordnungen in Kontinuität mit den Ursprüngen zu erhalten[13], traf hier umsomehr mit dem Wesen der Sache zusammen, als tatsächlich die beherrschende Absicht des Gesetzes ist, die mosaische Volksordnung gegen kanaanitische und andere Verunreinigungen sicherzustellen. Wie wenig ängstlich das Gesetz selbst darum bemüht ist, mit dieser legislatorischen Form ein Abfassungsdogma aufrichten zu wollen, wird man inne, wenn es z. B. (19, 14) der Satzung wider die Grenzverrücker den Wortlaut gibt: „Verrücke nicht die Grenzen deines Nachbarn, die die Vorfahren gezogen haben", also mit aller Deutlichkeit und Un-

befangenheit auf eine längere Dauer des Volksaufenthalts in Kanaan zurückblickt. Im Hinblick auf die starken Berührungen mit Hosea würde es am nächsten liegen, das deuteronomische Gesetz aus der Zeit und Umgebung dieses Profeten herzuleiten. Mit dem Untergange Samariens wäre es — bei der engen Geistesgemeinschaft zwischen Jesaja und seinem samarischen Vorgänger und Zeitgenossen wohlverständlich — nach Juda herübergekommen. Dazu stimmt, daß das Königsgesetz (K. 17) nicht ein erbliches, wie in Juda das davidische, sondern das Wahlkönigtum ins Auge faßt, wie es in Samarien bestand; dazu ebenso, daß Hosea von einer Fülle geschriebener Gottessatzungen weiß (8, 12) und in der Zusammenfassung Samariens mit Juda unter Einem Haupt den rettenden Gedanken der Zukunft erblickt (2, 1—3); dazu endlich, daß eine der Hauptbestimmungen des Gesetzes (K. 12, 2ff.) gerade zu Jesajas Zeit mit durchgreifender Energie von Hiskia in Geltung gesetzt worden ist (II Kön. 18, 4. 22). Für das Gesetzbuch, das Hilkia im Tempel fand, wird diese Annahme betreffs seiner Entstehung und Herkunft die zutreffende sein. Dagegen kann sie allerdings nicht einfach auf die Gestalt übernommen werden, in der wir jetzt das deuteronomische Gesetz im Pentateuch vor uns haben. Hier ist es von einem aus erzählenden, legislatorischen und paränetischen Stücken zusammengesetzten Rahmen (K. 1—11. 27. 29—31, 13) umgeben, dessen Bestandteile durchweg vom Geiste des deuteronomischen Gesetzes getragen sind, und in dem namentlich die großen Mahnreden vor und nach dem Gesetz (K. 6—11. 29. 30) in der nächsten inneren Beziehung zu diesem stehen. Aber neben den hoseanischen und deuteronomischen Gedanken, die diese Einfassungsreden reichlich durchziehen, begegnen auch solche, die erst für die Profetie des siebenten Jahrhunderts charakteristisch sind[14]. Man sieht, mit dem Gesetzbuch haben sich nach seiner Auffindung und Promulgation profetische Ansprachen verbunden, wie sie für die Einführung und Durchführung des Gesetzes dienlich erscheinen konnten[15]. Aus diesem Sachverhalt erklärt sich dann die Wahrnehmung, daß auch in den Wortlaut des Gesetzes selbst, wie er schließlich im Pentateuch zu Buch gebracht ist,

einzelne Wendungen und Zeitbeziehungen eingedrungen sind, die dieser paränetischen Behandlung seiner Einführungszeit angehören und erst aus dem siebenten Jahrhundert ihr Verständnis empfangen. So die Bezugnahme auf Menschenopfer und auf die Anbetung des Himmelsheeres[16]. Am nächsten also wird dem geschichtlichen Sachverhalt die Annahme kommen, daß das im achten Jahrhundert entstandene Gesetzbuch, nachdem es schon bei den reformatorischen Maßnahmen Hiskias seine Wirkung getan, durch seine Verwahrung im Tempel den religiösen Verwüstungen Manasses entgangen, aber während dessen mehr als ein halbes Jahrhundert füllender Regierung in Vergessenheit geraten war, bis es unter Josia wiedergefunden ward und unter der Hand der mit seiner Einführung betrauten Männer und der folgenden Gesetzesgelehrten den Rahmen und die abschließende Gestalt erhalten hat, in der wir es jetzt besitzen. Daß aber namentlich an den Paränesen, die das Gesetz umgeben, edelste profetische Kraft mitgearbeitet hat, werden wir beispielsweise an der schlichten Klarheit inne, mit der der Epilog (c. 29 f.) jenen unterscheidenden Charakter der älteren Schriftprofetie zum Ausdruck gebracht hat, nicht im Ekstatischen und Außergewöhnlichen das sicherste Kennzeichen göttlicher Offenbarung zu erkennen, sondern in der unmittelbaren Gewißheit des Rechten, mit der sie den Menschengeist erfüllt. „Dies Gesetz", lesen wir c. 30, „das ich dir heut gebiete, ist nicht zu wunderbar für dich, nicht fern abliegend; nicht im Himmel ist's, daß man sagen müßte: wer will für uns zum Himmel hinaufsteigen, es herabzuholen und zu verkünden, daß wirs erfüllen; auch jenseits des Meeres ist es nicht, daß man sagen müßte: wer zieht uns hinüber übers Meer, es uns zu holen und zu verkünden; sondern ganz nahe ist dir das Wort, ist in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es haltest!" — „Das Leben und den Tod hab ich dir vorgestellt, den Segen und den Fluch; du aber erwähle das Leben, damit du das Leben habest, du und deine Nachkommen: Jahve, deinen Gott zu lieben und seiner Stimme gehorsam zu sein und an ihm zu hangen; denn Er, Er selbst ist dein Leben und die Dauer deiner Tage!" (30, 11—14. 19 f.). —

Die soziale Bedeutung des profetischen Gesetzes lag schon in seiner Bestimmung. Ist die profetische Rede wesentlich auf Zeugnis eingeschränkt, nach unsern bisherigen Beobachtungen meist auf ein Zeugnis, in dem das Licht einer entfernten Zukunft vorbehalten bleibt, während über die nächste sich das Dunkel verschuldeter Verhängnisse legt, so liegt es im Wesen der Gesetzgebung, mit tatsächlich bessernder Gestaltung in die gegebenen Verhältnisse einzugreifen. Man kann es verstehen, daß eine Fassung des Gesetzes, welche das gesamte Volksleben auf Betätigung des Brudersinns, auf Gerechtigkeit und tadelloses Verhalten vor einem Gott stellt, der als der höchste Wohltäter des Volks seine Liebe fordert, das soziale Ideal aufstellen kann, daß durch den Segen seiner Beobachtung alle Armut aus dem Volk schwinden solle (15, 4 f.) — allerdings nur, um diesem Ideal sofort die herbe Wirklichkeit der allzeit vorhandenen Armut an die Seite zu stellen (15, 11). Wie in jenem Ideal so prägt sich die soziale Tendenz des Gesetzes auch im einzelnen aus; es ist kein bloßer Zufall, daß bereits die frühesten Einwirkungen des sozialen Interesses der Gegenwart auf die alttestamentliche Forschung sich diesem Gesetz mit besonderer Aufmerksamkeit zugewendet haben [17]. Nicht als wenn die anderen Gesetzesschichten an diesem sozialen Absehen keinen Anteil hätten [18]. Aber wie der Fortschritt der Kultur die sozialen Aufgaben in Israel gesteigert hat, so zeigt sich das deuteronomische Gesetz dieser Steigerung nicht abgewandt, sondern von ihr getragen. Wenn der Gegensatz von Wohlhabenheit und Dürftigkeit in sich selber das Verhängnis trägt, durch die Verkettung von Vorschuß, Pfand und Verzinsung sich zum Gegensatz von Besitz und Proletariat auszuwachsen, so nimmt das profetische Gesetz den Anlauf, das Vorschußwesen selbst zu einem Schutz- und Vorbeugungsmittel gegen diese Gefahr zu erheben, indem es die Gewährung des zinsfreien Darlehns an den wirtschaftlich schwachen Volksgenossen als legale Pflicht aufrichtet [19]. Hatte das Bundesbuch für das je siebente Jahr ein Ruhenlassen der Äcker mit der Bestimmung gefordert, daß der Freiwuchs der Brache den Armen zugut kommen solle, so ergänzt das Deuteronomium

diese Anordnung mit der Bestimmung, daß im siebenten Jahre auch kein Darlehen zurückgefordert werden dürfe (15, 1 ff.)[20] — folgerichtig, weil vom Brachacker weder der kleine Besitzer, noch der Pächter, noch der Lohnarbeiter einen Ertrag hat. Die im Bundesbuch vorgetragenen Einschränkungen des Pfandrechts werden dahin erweitert, daß der Gläubiger nicht bloß das gepfändete Gewand, dessen der Schuldner zur Decke für die Nacht bedürftig ist, ihm vor Abend zurückgeben muß (24, 12 f.), sondern daß für den Unterhalt nicht zu entbehrende Utensilien, wie die Handmühle nicht abgepfändet werden dürfen (24, 6); daß das Kleid einer Witwe als Pfand nicht genommen werden darf (24, 17); daß überhaupt der Gläubiger nicht in die Wohnung des Schuldners eindringen und eigenmächtig sein Pfand wählen, sondern vor der Tür des Schuldners auf das Pfand warten soll, das dieser ihm bringt (24, 10 f.). Schuldhaft als Mittel zur Beitreibung von Forderungen kennt das Gesetz nicht; wer sich eines freien Hebräers mit Gewalt bemächtigt, ihn entweder bei sich selbst in Frohn zu halten oder als Sklaven zu verkaufen, ist dem Tode verfallen[21]. Dagegen steht es dem verarmten Hebräer sowohl nach dem Bundesbuch wie dem Deuteronomium frei, sich selbst als Sklaven zu verkaufen [22]; doch wird die im Bundesbuch (Ex. 21, 2 f.) festgelegte Verpflichtung des Besitzers, solchen Sklaven im 7. Jahr frei zu lassen, jetzt dahin gesteigert, daß er ihn nicht ohne reichliche Aussteuer aus Stall, Tenne und Kelter entlassen dürfe: Israel soll sich erinnern, daß es einst selbst Sklave war (Dt. 15, 13 ff.). Das gleiche Motiv, eine selbständige Existenzgründung und ihre Behauptung zu ermöglichen und dadurch der Mehrung der Besitzlosen vorzubeugen, liegt auch der Bestimmung zugrunde, daß dem Tagelöhner sein Lohn vor Untergang der Sonne auszuhändigen sei (24, 15), und der Weisung, bei drohendem Eigentumsverlust dem Nächsten hilfreich zu sein (22, 1 ff.). — Aber auch für die Besitzlosen selbst wird Sorge getragen. Allerdings nicht eine soziale Fürsorge in dem höheren Sinne, sie erwerbsfähig zu machen, so daß eine Armenlast nur betreffs der Arbeitsunfähigen übrig bleibt. Vielmehr bringt es das Gesetz neben der oben vorgeführten Abstellung der schlimmsten Härten über

die Palliative nicht wesentlich hinaus, die die Mildtätigkeit zur Linderung des Elends beibringen kann. Wenn sich relativ behäbige und von patriarchalischem Wohlwollen getragene Verhältnisse der älteren Zeit darin bekunden, daß im Bundesbuch vor einer übel angebrachten Weichherzigkeit gewarnt werden muß, die im Rechtsverfahren, anstatt einfach Recht zu üben, die Sache des Armen aufschmückt (Ex. 23, 3)[23], ist jetzt (wie schon bei Amos) zu einer solchen Verwahrung keinerlei Anlaß mehr vorhanden; vielmehr blickt nicht selten die Erbarmungslosigkeit der Besitzenden als der dunkle Hintergrund hervor, den die Weisungen des Gesetzes voraussetzen. Den generellen Einschärfungen der Mildherzigkeit (15, 7 ff. 11) treten eine Reihe spezieller Anordnungen zur Seite. Weinberg und Getreidefeld sind nicht in ängstlicher Eigentumswahrung abzusperren: der Hindurchgehende mag Trauben essen und Ähren rupfen soviel er will, nur daß er nicht durch Sammeln in ein Gefäß oder Anlegen der Sichel sein Armenrecht in Diebstahl verwandle. Die auf dem Felde vergessene Garbe soll der Eigentümer nicht abholen; er soll sie wie die Nachlese der Oliven- und Weinernte den Bedürftigen überlassen[24]. Der im dritten Jahr, dem „Zehntjahr", für die Landheiligthümer dargebrachte Zehnte wird durch deren Aufhebung frei; er soll weiterhin in den einzelnen Orten zusammengebracht und ohne Abzug als Depositum für die Bestreitung der Armenlast verwahrt und verbraucht werden [25]. Ausser den verarmten Landpriestern kommen bei dieser Versorgung, wie bei den Profeten, hauptsächlich die Wittwen und Waisen und die Schutzfremden[26] in Betracht. Keine Festfeier wird vollkommen sein, wenn nicht die Armen zu den Festmahlzeiten zugezogen werden (16, 11. 14). Ein freundlicher Hauch liegt über den zahlreichen Mahnungen zur Mildherzigkeit; es fehlt auch nicht an dem ausdrücklichen Hinweis, daß nicht auf der Beobachtung des Gebotes als solcher, sondern auf der herzlichen Freudigkeit seiner Ausrichtung das Wohlgefallen Gottes steht (15, 10; 28, 47); und über allen Nöten der Zeit, deren Spiegelung man in dem Gesetz unschwer erkennen kann, erhebt sich die lichte Vorstellung einer Volksgemeinde, der es Freude ist, vor ihrem Gotte zu er-

scheinen, und deren festliche Freude auch die Not der Armen verklärt[27]. Daß von dieser Freundlichkeit der geforderten Volksgesinnung ein Lichtstrahl auch auf die Vogelmutter und den dreschenden Ochsen fällt, befremdet um so weniger, als auch sonst die Religion der Profeten des Zuges nicht entbehrt, der Tierwelt ihren Anteil an dem Wohlsein zuzuweisen, das aus der Betätigung menschlicher Gesinnung erwächst[28]. — Wie das Hauptproblem der Armut, so entgeht dem Gesetzgeber auch die Wichtigkeit anderer sozialer Werte nicht. Sein Gesetz schützt Ehre und Recht der Frau, des kriegsgefangenen (21, 13) wie des verleumdeten Weibes (22, 13 ff.), des vergewaltigten Mädchens, der Verlobten wie der Unverlobten (22, 25 ff.); es mißt den Ehebrecher und die Ehebrecherin mit gleichem Maß (22, 22); es hält seine Hand über dem Recht des Sohnes der vernachlässigten Frau gegenüber den Kindern der bevorzugten (21, 15 f.); es gibt der hebräischen Sklavin denselben Anspruch auf Freilassung im siebenten Jahr, wie dem Sklaven (15, 12). Es schützt den Angeklagten: ein einzelner Zeuge reicht nicht aus zu seiner Verurteilung; falsches Zeugnis ist mit derselben Strafe zu belegen, die den Angeschuldigten im Fall der Wahrheit betroffen haben würde (19, 15 ff.; 17, 6). Weist es auf eingerissenen Verfall der Familiensitte, daß das Gesetz Fälle setzt, in denen die Widerspenstigkeit ungeratener Kinder sich zur Unerträglichkeit steigert, so ist doch seine Bestimmung, daß in solchem Fall nicht der Vater, sondern die Stadtältesten für das Todesurteil zuständig sind, eine Rechtsmilderung gegenüber dem unbedingten Tötungsrecht des Familienhauptes in der alten Zeit[29]. Und wenn das alte jus talionis des Bundesbuchs — Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn — hier von neuem aufgerichtet wird, so ist doch der damit im Prinzip sanktionierten Blutrache eine Schranke gesetzt nicht bloß durch die Aussonderung von Asylstätten zur Zuflucht bei unabsichtlichem Totschlag, sondern durch die ausdrückliche Vorschrift, daß die Blutrache auf die Nachkommen des Mörders nicht erstreckt werden dürfe[30]. Wie denn auch ein sehr merklicher Unterschied besteht zwischen der Virtuosität, mit der das babylonische Gesetz eine Menge verschiedenartiger, höchst

grausamer Strafen aussinnt, und den wenigen Strafarten des Deuteronomiums[81]. —

Über den starken Einschlag sozialer Motive in der profetischen Gesetzgebung des Deuteronomiums kann ein Zweifel nicht statthaben. Daß es sein Ideal, die Herstellung des Brudervolkes nach dem Wohlgefallen Jahves, in dem keine Armen mehr vorhanden sind und der Reichtum freudiger Hilfe einen festlichen Glanz über das gesamte Leben des Volkes breitet, nicht erreicht hat, lag äußerlich an Zeitumständen, die uns bei Jeremja in scharfes Licht rücken werden. Aber auch das Gesetz selbst angesehen wird man sich nicht verhehlen können, daß seine Mittel nicht ausreichten, seine Absicht unter dem Geschlecht zu verwirklichen, in dem es promulgiert wurde. Sein Licht ist sein Schatten. Gerade die sozialethischen Weisungen sind nicht in Form von Gesetzen und mit der Wucht einer Erzwingbarkeit durch Strafbestimmungen, sondern in der Form von Zumutungen und dringlichen Ratschlägen gegeben, für deren Erfüllung alles Schwergewicht auf die Willigkeit der Angeredeten fällt. Die profetische Grundtendenz, nicht von durchgreifenden Maßnahmen, sondern von der brüderlichen Herzlichkeit und Güte die Heilung der Notstände im Volksleben zu erwarten, prallte an einem Geschlecht ab, in welchem bei der tief aufgerissenen Kluft zwischen Besitz und völliger Verarmung die Güte der Gesinnung von der Erwerbsgier, und der Brudersinn von der Lust am Mißbrauch der Macht verschlungen war.

IX.

Bereits fünf Jahre vor der Auffindung des deuteronomischen Gesetzes im Tempel hatte die Tätigkeit des Profeten begonnen, dessen Name für diese Ausgangszeit des Königreichs Juda zur Signatur geworden ist: des Jeremja. Es war das dreizehnte Jahr des Königs Josia, 626; die nämliche Epoche, welche mit dem Tode des letzten großen Assyrerkönigs Assurbanipal und dem erneuten Aufsteigen Babylons durch die Thronbesteigung Nabopolassars die Todeszuckungen einleitete, unter denen schon nach zwei Jahrzehnten das assyrische Reich mit dem Fall Ninives zu Ende ging; die nämliche, welche den Völkerschrecken der Skythenhorden über Vorderasien hereinbrechen sah. Von ihren nördlichen Sitzen aufgebrochen, wälzten sich die Reitermassen des Hirtenvolkes „Heuschrecken gleich" über Syrien der ägyptischen Grenze zu, um von dieser zurückgewendet mit Brandschatzung und Plünderung über Palästina wieder dem Norden zuzustreben. „Eine Windsbraut von den glühenden Dünen der Steppe her ist auf dem Wege zu meinem Volk", verkündete der junge Profet; „siehe wie Wolken steigt es herauf; wie Wirbelsturm sind seine Kriegswagen, schneller als Adler seine Rosse — wehe uns! Verwüstung packt uns[1]!" Wie die eigentümliche Kraft der profetischen Begabung schon bei diesem ihrem ersten Aufleuchten in dem Jüngling Jeremja sich darin bekundet, daß er von der skythischen Völkergeißel zwar schwere Heimsuchung voraussieht, aber den Untergang Judas durch sie bestimmt verneint (4, 27; 5, 18), so ist's ihm doch zugleich in dauernde Erinnerung eingegraben, wie schon dieser erste Ruf seinen profetischen Blick über die Grenzen des engen Vaterlandes weit hinaus für den

Weltschauplatz aufgeweitet hat. Schon damals ist ihm zweierlei gewiß geworden: das eine, daß seine Profetie nicht bloß für Juda, sondern für „Völker und Königreiche" gilt; das andre, daß vom Norden her auch die Endkatastrophe über Juda kommen wird[2].

Aus seinem Heimatsort, dem Priesterstädtchen Anathoth bei Jerusalem — wo seit Salomos Zeiten die Nachkommen Ebjathars, des letzten Abkömmlings der alten Priesterschaft von Silo, ansässig waren — hat Jeremja den Schauplatz seiner Tätigkeit früh nach der Hauptstadt verlegt, wo Josias Reformation die besten Kräfte des Landes um den König sammelte. Wir ersehen aus dem Rückblick 11, 1—6, daß Jeremja zu den Männern gehörte, die im Sinne des Königs sich der Weckung und Weisung des Volkes zum deuteronomischen Gesetz mit Eifer annahmen; und so deutlich das Gesetz selbst wie sein Rahmen sich von der charakteristischen Redeweise Jeremjas abheben[3], so unverkennbar bezeugen zahlreiche Anklänge in Gedanken, Wort und Wendung in seinen Reden den tiefen Eindruck, den auch ihm das Gesetz gemacht, und sein inniges Einleben. „Da sich deine Worte fanden, habe ich sie verschlungen; und deine Worte sind mir zur Freude und Herzenswonne geworden[4]." Und daß diese Hilfe am Werke des Königs dem Profeten nicht bloß trübe Erfahrungen eingetragen, zeigen die schönen Worte der Anerkennung für Josia, die er dessen Sohn als Spiegel vorhält: „Dein Vater hat Recht und Gerechtigkeit geübt: da ging es ihm wohl; er hat den Armen und Bedrängten Recht geschafft: da stand es gut; fürwahr dies heißt mich erkennen, spricht Jahve" (22, 15 f.). Aber wenig erfahren wir von diesen lichteren Tagen in der Wirksamkeit des Profeten. Das liegt daran, daß er (c. 36) erst lange nachher, vier Jahre nach Josias Tode, mit der mündlichen Rede die schriftstellerische Tätigkeit zu verbinden begonnen hat, und zwar unter der Konstellation einer völlig anders gewordenen, schwer umdüsterten Zeit. Nicht dem Interesse schriftstellerischer Selbstbeschauung, sondern einer ins Volksgewissen einschneidenden Wirkung sollte das erste Produkt dieser Tätigkeit dienen, die Niederschrift des Hauptinhalts seiner bis dahin gehaltenen Reden.

Man begreift, daß unter solcher Absicht nicht die lichten und freundlichen, sondern die dunkeln, das Gewissen der Hörer belastenden Momente aus der Erinnerung ans Licht stiegen.

Denn furchtbar war der Ernst dieser neuen Lage — eine Weltkrise, unter deren riesenhafte Dimensionen das kleine Juda wie ein Sandkorn unter das rollende Rad zu liegen kam. Dicht hintereinander folgten die Schläge, die dem unter der assyrischen Nacht (Jes. 21, 11 f.) seit fast zwei Jahrhunderten schmachtenden vorderen Orient ein neues Aussehen gaben: 606 der Fall Ninives und Assyriens Ende durch die vereinte Kraft der Meder und Babylonier; 605 die Niederwerfung des Ägypters Necho, der vom Südwesten her seinen Anteil an der assyrischen Beute zu sichern trachtete, aber von dem babylonischen Kronprinzen Nebukadrezar bei Carchemisch am Eufrat geschlagen und nach Afrika zurückgescheucht wurde; endlich 604 die Thronbesteigung des jungen Siegers, der durch den Tod seines Vaters Nabopolassar zum König von Babel berufen ward. Wie die Geschichte es öfters aufweist: noch einmal, ehe sie den Schauplatz den Ariern überließ, faßte sich die gewaltige Kraft dieser östlichen Semitenstämme, die die Weltmacht des Zweistromlandes begründet, in einer außerordentlichen Erscheinung zusammen: in der meteorartigen Erscheinung dieses Nebukadrezar, den Jeremja, das Große am Größten messend, den Knecht Jahves nennt (27, 6), dem er die Herrschaft über die Völker verkündet, und der diese Herrschaft vom Eufrat bis zum obern Nil aufgerichtet und dreiundvierzig Jahre lang, bis zum Jahre 561, behauptet hat. Für Juda aber bedeutete der Aufgang des Meteors den Untergang. Das Dunkel der Lage hatte hier schon im Jahre 608 begonnen: mit dem ersten Versuch Nechos zur Eroberung der Libanonlande. Es lag Heldenmut in dem Entschluß Josias, als Erbe des davidischen Thrones nicht bloß sein kleines Reich, sondern das alte Gebiet von Gesamtisrael dem Eindringling zu wehren; in der Schlacht von Megiddo mußte er ihn mit Thron und Leben entgelten. Die Volksstimme berief von seinen Söhnen den jüngern und hoffnungsvolleren Sallum auf den erledigten Thron; es lag eine Bestätigung ihrer Richtigkeit darin, daß Necho alsbald sich

bewogen fand, den jungen König in sein Lager zu ziehen, um ihn dann zu lebenslänglichem Gefängnis nach Ägypten zu schleppen[5]. An seine Statt stellte Necho den älteren Bruder Eljakim, der als ägyptischer Vasall unter dem Namen Jojakim den Thron einnahm. Trotz seiner Mißregierung, die mit allen Segeln in das Fahrwasser Manasses zurücksteuerte, hätte sich an die große Wende des Trienniums 606/4 für Juda ein Aufatmen knüpfen mögen. Aber der Fall des großen Peinigers Assur und seiner Hauptstadt erfüllte nicht die hohen Erwartungen für Juda, mit denen Nahum (2, 1) seine Ankündigung begleitet hatte: schwer lastete statt des assyrischen jetzt das ägyptische Joch auf Juda; und als dies bei Carchemisch zerbrochen wurde, bedeutete das lediglich seine Vertauschung mit dem babylonischen (II Kön. 24, 1). Die Zuversicht, mit der Habakuk (2, 4 ff.) in Jesajas Geist und Art die stolze Macht des Babyloniers an ihrer selbstherrlichen Überhebung zugrunde gehen sieht, verzichtet im eignen Munde des Profeten auf die Kühnheit, diesen Zusammenbruch in naher Zeit zu erwarten (2, 3). Einen Versuch Jojakims, das Joch Nebukadrezars nach drei Jahren abzuschütteln, beantwortete dieser fürs erste damit, unter Entsendung einer babylonischen Hilfstruppe die Nachbarvölker zu einer gründlichen Verheerung Judas anzutreiben[6]; dann — nachdem Jojakim bereits gestorben war — rückte er 597 selbst mit Heeresmacht heran und führte den jungen Thronfolger Jechonja samt seiner Mutter Nehustha und dem besten Kern der Bevölkerung, auch ansehnlichem Raub aus dem Kron- und Tempelschatz nach Babel[7]. Daß dem zurückgelassenen Volksrest in Mattanja, dem Oheim des weggeführten, ein Schattenkönig gesetzt wurde, der unter dem Namen Zedekia den Thron bestieg, hatte bei der Zerrüttung dieses Restes nur die Bedeutung einer Gnadenfrist. Die Versuche der führenden Partei, durch Anknüpfung mit dem Ägypter Hophra freie Hand gegen Babel zu gewinnen, führten im neunten Jahr Zedekias zu einem neuen Kriegszug Nebukadrezars, der nach den Schrecknissen einer zweijährigen Belagerung[8] mit der Eroberung der Stadt 586 endete. Während Nebukadrezar nach seinem Kriegslager in Ribla aufbrach, wohin der auf der Flucht gefangene Zedekia

gebracht wurde, um geblendet und in lebenslängliches Gefängnis nach Babel deportiert zu werden, erhielt der Feldhauptmann Nebusaradan den Auftrag, die Plünderung und Einäscherung der eroberten Stadt und die Abführung der Gefangenen zu bewerkstelligen (Jer. 39). Die Weissagung Michas war erfüllt, Jerusalem war zum Steinhaufen geworden.

Die wenigen Umrisse zeigen die Klippen und Finsternisse des steilen Pfades, auf dem Jeremja seine Bürde bergan getragen hat. Wie Hosea zum Fall Samariens, so steht er zum Fall Jerusalems; ein Seher des Endes, dessen heiße Liebe zu seinem Volke verurteilt ist, in der Vorausnahme der Totenklage ihren Ausdruck zu finden. „Höret, ihr Weiber, Jahves Wort, und euer Ohr fasse das Wort seines Mundes; lehret eure Töchter den Wehgesang und eine die andre die Totenklage: denn der Tod ist durch unsre Fenster gestiegen, in unsre Paläste gedrungen, hinzuraffen die Kinder von der Straße, die Jünglinge von den Plätzen; und Menschenleichen liegen wie Dünger auf dem Felde, wie Garben hinter dem Schnitter, und keiner sammelt sie auf! Ach, daß mein Haupt Wasser wäre und mein Auge ein Tränenborn, Tag und Nacht zu beweinen die Erschlagenen meines Volkes!“ (9, 19 f.; 8, 23). Wenn er das eine Mal seine Klage mit dem Geschick des Volkes begründet: „weil mein Volk in Trümmer geht, bin ich zertrümmert, bin voll Trauerns, Entsetzen hat mich gepackt“ (8, 21) — so ist anderswo das Gefühl, eins zu sein mit diesem Volk, so übermächtig, daß die Volksklage den Klang persönlichsten Wehs gewinnt: „Weh mir ob meiner Verwundung, mein Schlag ist unheilbar — mein Gezelt ist verwüstet, all meine Zeltstricke abgerissen, meine Söhne sind von mir fortgezogen und sind nicht mehr!“ (10, 19 f.). Man sieht, es sind nicht die knochigen Schultern eines harten Geistes, die sich unter der Last krümmen; auch nicht die eines Fanatikers, dem die Überhitzung seines Wahns das Gefühl für Menschenwehe abgestumpft hat: es ist ein warmes, tiefes Menschengemüt, das hier unter der Qual ringt. Ein Gemüt, in dem zugleich die edelsten und innerlichsten Züge einer hohen dichterischen Begabung angelegt sind: der Reichtum und die fiebernde Feinfühligkeit des

innern Erlebens, die Gewalt des Affekts und die Kraft, solchem Affekt den unmittelbaren Ausdruck zarter Innigkeit und ergreifender Wahrheit zu geben. Eine Fülle lebendiger Naturanschauung hat Jeremja in seiner Heimat Anathoth aufgenommen, die, zwischen grünenden Gärten auf einer Bergkuppe gelegen, einen weiten Blick hinab auf die Jordanaue und hinüber auf die östlichen Gebirge gewährt; mit den tief erfaßten Eindrücken von Gottes Herrlichkeit in seiner Schöpfung füllen seine Seele scharf beobachtete Bilder aus dem Leben der Flur und des Waldes, aus dem festlichen und häuslichen Leben des Landvolks[9]: sie alle beugen sich nicht wie bei Jesaja als wirksame Pointen unter die Hand des machtvollen Redners, sondern geben dem lyrischen Ausdruck Farbe und Innigkeit. Wie kaum ein andrer hat er sich in die Schriften seiner Vorgänger vertieft, und was ihm da als Edelmetall entgegenleuchtete, in die Glut des eignen Gemüts hineingeschmolzen; kaum ein bedeutsamer Gedanke bei jenen, der nicht in seinen Reden irgendwo laut hervorbräche oder leise mitklänge. Und wenn beispielsweise Hoseas Worte von der unvergänglichen Liebe Gottes zu Efraim in Jeremja nicht bloß vorübergehend, sondern dauernd die Gestalt gewinnen, daß Efraim, das seit hundert Jahren verschwundene, mit Juda, ja vor Juda am Heil der Zukunft Teil gewinnen müsse, so wird man inne, wie weit jene Vertiefung in das Wort der Vorgänger sein Sinnen von der Wirklichkeit der Gegenwart hinwegzuführen imstande war. Aber wieviel er angeeignet hat: abhängig ist er nirgends; niemals handelt es sich bei ihm um ein bloßes Anempfinden und Weitergeben; jeder Gedanke erhält unter seinen Händen sein eignes Leben und persönliches Gepräge: die Prägung einer das innerste Herz herausschüttenden Wahrheit des Gemüts. Dieser Jeremja bedarf nicht der Betriebsamkeit, mit der kleine Wahrheitsspekulanten auf jedes Schubfach ihres Trödels die Firma „Wahrheit" in dicken Lettern aufkleben: die Wahrheit lodert, ohne daß er davon redet, aus jedem Wort, das er spricht.

Es ist kein fröhliches Gemüt, dem die Mission auferlegt war, mit den Augen des Sehers sein Volk zu Grabe zu geleiten. Die ungemeine Fähigkeit des Empfindens nicht bloß für die erhabenen

Harmonien der Gotteswelt, sondern auch für die quälenden Mißklänge der Menschenwelt hat ihm frühzeitig den Stempel schwermütiger Vereinsamung aufgedrückt. Schon in Anathoth rottete man sich gegen die düsteren Reden des jungen Profeten zusammen (11, 18—12, 4): die Heimat bot ihm kein Asyl des Friedens und der innern Erfrischung. Ohne Murren verzichtet er, wie er's als göttlichen Willen erkannt hat, auf das Glück des Hauses, auf Ehe und Gastlichkeit (16, 1 ff. 5 ff. 8 ff.). Im Priesterhause aufgewachsen, läßt er doch eine Fortdauer innerer Beziehung zu Priesterkreisen nirgends erkennen, wohl aber scharfe Anfeindung gerade von dorther (vgl. z. B. 20, 1 ff.); obwohl andre Profeten in seinem Sinn neben ihm gewirkt haben — Zephanja, Hulda, Habakuk, Uria —: wüßten wir's nicht andersher, aus seinen Reden erführen wirs nicht; wo er von den vornehmsten Verderbern des Volkes und Gegnern seiner Wirksamkeit redet, spricht er kurzweg von „den Priestern und Profeten"[10]. Auch jener charakteristische Zug trüber und einsamer Gemütsart fehlt nicht: in der umgebenden Gegenwart nur das Dunkel zu sehen, und erst wenn sie Vergangenheit geworden, auch ihrer Lichtpunkte gewahr zu werden. Erst für den hinweggerafften Josia hat er Lobesworte; erst nach der ersten Wegführung von 597 wandelt sich die Klage, daß auch nicht ein Rechtschaffener in Jerusalem zu finden sei, in die Anerkennung, daß die Weggeführten als die Besten im Volk sich zu dem zurückgebliebenen Rest verhalten, wie gute Frühfeigen zu ungenießbarem Obst, und in freundliche Zusprache[11]. In alledem aber ist nicht der finstere und abstoßende Egoismus des Menschenfeindes. Vielmehr welch mächtige Kraft anzuziehen und auch festzuhalten zugleich von diesem Gemüt ausging, werden wir inne an der unwandelbaren, Not und Todesgefahr nicht scheuenden Hingebung seines Schülers und Genossen Baruch; an der immer wieder für den Profeten eintretenden Beschirmung mehr als eines Edlen aus dem Volk; an dem unzerstörbaren Vertrauen, mit dem der zwischen den Parteien hin- und hergerissene König Zedekia den Profeten trotz aller Härte seiner Botschaften geehrt und bis zuletzt aufgesucht hat[12]. Aber doch bleibt es der schwere Schritt des Vereinsamten, mit dem der

Profet seine Straße zieht. „Ich habe nicht mitgesessen im fröhlichen Kreise, lustig zu sein; unter deinem Zwang saß ich einsam, denn mit zornigem Gram erfülltest du mich — warum hat doch mein Kummer so unablässig sein müssen, so tödlich krank meine Niedergeschlagenheit?“ (15, 17).

Das aber wäre allerdings weit gefehlt, in diese Züge des mit trübem und schwerem Sinnen in sich gekehrten Gemüts das moderne Bild eines weichlichen Weltschmerzes hineindeuten zu wollen, wie er auf dem Boden markloser Entnervung sich anzusiedeln pflegt. Trotz aller Schwere der Akzente: der Schmerz dieses Jeremja ist ein mannhafter, und dadurch wirken seine Tränen, daß sie im Auge eines Helden stehen. Sein Leben ist das Tatbild zu dem göttlichen Wort, das er bei seiner Berufung vernommen: „Siehe, heut hab ich dich hingestellt zur festen Burg und zur Eisensäule und zur Erzmauer wider das ganze Land, wider die Könige Judas und seine Fürsten, wider die Priester und das Volk des Landes; und ob sie wider dich angehen, übermögen sollen sie dich nicht; denn Ich bin mit dir, dich herauszureißen“ (1, 18). Deutlich wie kaum sonst springt aus der Beobachtung dieses Lebens die Wahrheit entgegen, daß das eigentliche profetische Phänomen der Profet selbst ist; seine Lebensgestalt der Blitz, dem sich der Donner des Worts gesellt; eine Menschwerdung göttlichen Willens — wie er das auch selbst empfunden hat: „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, habe ich dich ausersehen; ehe du ausgingst vom Mutterschoß, habe ich dich geheiligt, dich bestellt zum Profeten der Nationen!“ (1, 5). Sein Schmerz ist kein müßiges Schwelgen, das mit einer Art geheimer Lust die angekündigten Verhängnisse sich erfüllen sieht: immer wieder erhebt er die Stimme, das Volk zur Umkehr zu mahnen[13]; wie unvermeidlich das fallende Schwert über Jerusalem hängt, immer wieder hält er die Verkündigung aufrecht, daß dieses durch freiwillige Unterwerfung unter den Babylonier Rettung finden kann und sollte. Der Gott, dem er dient, ist nicht ein Gedankengebilde, selbst kraftlos und unter den Zwang eines ehernen Schicksals oder des einmal gesprochenen Schicksalspruches gebunden, sondern der lebendige Gott, der sich abwendet nur von

den Abgewandten, den sich zu ihm Kehrenden aber auch noch in der letzten Stunde mit Wendung ihres Geschicks sich zukehren mag. Wo aber diese Umkehr fehlt, kann wiederum kein schwachherziges Mitleiden den Profeten bewegen, ein Wort an dem zu ändern, was er von Gottes wegen sagt und sagen muß. Vergeblich würde man bei ihm eine Spur jener Sentimentalität suchen, mit der manche neueste Darstellungen die Reform Josias beklagen, weil mit den von ihr abgestellten Mißbräuchen der Manassezeit — mit jener stumpfsinnigen Devotion, die Kinder schlachtete und den Tempel zum Bordell machte — die „alte Volksreligion und ihr frommer Zauber" beseitigt worden sei. Wohl ist Jeremjas Blick fein und frei genug, um auch in der Treue des Heiden gegen seinen ererbten Götterdienst etwas Edles zu erkennen und sie dem Wankelmut seines Volks zur Beschämung vorzuhalten (2, 11; 18, 13); aber gegenüber den Symptomen, die in Israel den Abfall von seinem höchsten Besitz bezeugen, von dem „Quellborn lebendigen Wassers zu den rissigen Zisternen", deren Pfützen auslaufend den Boden versumpfen (2, 13), kennt er weder Schonung noch Zurückweichen. Ebensowenig gegenüber den Gestaltungen einer minderwertigen Frömmigkeit, die auf dem Boden des Jahvetums selbst wuchern mochten. In der dumpfen Schwüle der Zeit nach Josias Tode und der Thronbesteigung Jojakims erhebt, wie zu Michas Zeit, der sichere Leichtsinn die tröstliche Predigt, daß wie auch die Zeitläufte gehen, der Tempel die Unverletzlichkeit Jerusalems verbürge. Da tritt unter die zum Heiligtum zusammengeströmte Menge der Profet mit scharfer Rüge der Verkehrtheit, die, anstatt durch Besserung der Sitten die gnädige Gegenwart Gottes zu sichern, sich jener trügerischen und verhängnisvollen Träumerei hingibt: auch Silo war Jahves Heiligtum, seine Trümmer sollen Jerusalem warnen! (7, 1 ff. vgl. 26, 1 ff.) Die Demagogen fordern wegen dieser Lästerung das Todesurteil über ihn. Er beantwortet ihre Anklage mit Wiederholung der Verkündigung; für ihn selber genügt's ihm, zu sagen: „Was mich betrifft — ich bin in euren Händen, macht mit mir was ihr wollt! (26, 10 ff.). Die Scheu der Obersten wagt nicht, Hand an ihn zu legen; aber Haß und Nachstellung bleibt

über seinem Haupt; vom öffentlichen Reden beim Heiligtum wird er ausgeschlossen[14]. Aber sein Mut bleibt unbeugsam und geleitet ihn auch durch die anschließenden Krisen von 606/4. Zu dem Landesbußtag, der unter deren Ängstigung einberufen wird, entsendet er seinen treuen Baruch, daß er im Heiligtum vor versammelter Menge jene Summe seiner bisherigen Verkündigungen verlese, die er ihm in die Feder diktiert (c. 36. 45), und der er als des Pfeiles Spitze die gewaltige Rede von dem Völkergericht eingefügt hat, das der lang erschaute, nun mit Nebukadrezar in Sicht getretene nordische Vollstrecker ins Werk setzen soll (c. 25). König Jojakim hat die Schrift zerschnitten und ins Feuer geworfen; was uns in einzelnen Partien unsers Jeremjabuchs davon erhalten ist, verdanken wir einer zweiten Niederschrift Baruchs (36, 19ff. 27ff.). Der Profet selbst entging auch diesmal dem Zorn des Königs; aber noch härter ward seine Bedrängnis, als mit Jechonja nach Babel abgeführt war, was Jerusalem noch an einsichtigen und besonnenen Männern besessen hatte, und nun die Führer der zurückgebliebenen Hefe, blind im Trotz und berauscht durch die Vorstellung ägyptischer Hilfe, ihren fanatischen Haß auf den in Rüge und Unheilsbotschaft gleich unbeweglichen Profeten warfen. Unter der frivolen Anklage auf Desertion zu den Babyloniern ward er erst in den Kerker, dann in eine verschlammte Zisterne geworfen. Es war zugleich Fesselung und Schutz, wenn der König Zedekia ihn zu leichterem Gewahrsam im Wachthof des Palastes begnadigte (c. 37. 32. 38).

In dieser Abgeschiedenheit des äußern Daseins ist dem Profeten die innerliche Einsamkeit seiner Geistesart zur Kraft geworden und hat sich als der Herd einer Flamme bewährt, deren Aufleuchten nicht viel Gleichartiges in der inneren Geschichte der Menschheit hat. Was auch bei andern Profeten die stete Voraussetzung ihrer Betätigung ist, aber doch nur in vereinzelten Andeutungen (z. B. Hab. 2, 1ff.) zum Ausdruck kommt: der persönliche innere Verkehr mit Gott, darüber hat Jeremja Aufzeichnungen von ergreifender Wahrheit und Tiefe gemacht, denen wir verstreut in seinem Buche begegnen[15]. Das alte Ansehn der Profeten, die berufenen Fürbitter des Volks vor Gott zu sein, ist

auch ihm nicht versagt geblieben; alle Anfeindungen konnten nicht hindern, daß König und Volk ihn bis zuletzt immer wieder um solche Fürbitte angegangen haben, und aus der Wiederholung der schmerzlichen Klage, daß Gott seine Fürbitte zurückgewiesen, ersehen wir, wie treu er sie geübt hat[16]. In jenen Aufzeichnungen aber hören wir ihn selbst mit seinem Gotte reden. Erhebt die Rede sich stellenweise zu feierlichen Psalmtönen hymnischer Anrufung, um dann wieder in den Grund des eignen Gemütes hinabzuspähen, so wird sie anderswo zur vertrauten Zwiesprache, die den innersten Grund des Herzens vor Gott aufdeckt. „Du bleibst im Recht, Jahve, wenn ich auch mit dir hadern wollte. Und doch möchte ich Rechtsfragen mit dir bereden. Warum hat der Weg der Frevler Gelingen? Warum haben all die Abtrünnigen gute Ruhe? — Siehe, jene sagen zu mir: „Wo bleibt denn nun das Wort Jahves? Mög es doch eintreffen!“ Ich aber habe mich nicht versagt, Hirte zu sein in deinem Gefolge, ich habe den Schreckenstag nicht herbeigewünscht; du weißt es! — Dachte ich aber: ich will von Jahve wegdenken und nicht mehr in seinem Namen reden, da wards mir im Herzen, als glühte ein Feuer eingeschlossen in meinen Gebeinen. Ich bins müde zu tragen; ich vermags nicht! — O Jahve, du meine Kraft und meine Burg und meine Zuflucht in den Ängsten — heile du mich, daß ich heil werde; hilf mir, daß mir geholfen sei, denn mein Lobpreis bist du! Werde mir nur du nicht schrecklich, du meine Zuflucht am Tage des Verderbens“[17]! Es ist nicht die Sprache des Sufi, der mystischen Versenkung, die tatlos und des Willens entäußert ins Unendliche hineinschmilzt: es ist Gebet, Rede von Person zu Person. Von einer solchen Intensivität des Gefühls der Gemeinschaft, daß der Profet, was ihm an Feindseligkeit widerfährt, ohne weiteres als Sache göttlichen Gerichts diesem übergibt, sich wohl auch beklagt, von Gott im Stich gelassen zu sein[18]; — nicht ohne zu bemerken, daß er von Gott darüber zurechtgewiesen sei. „Wende nur du dich zu mir, sprach Jahve, so will ich dir Wandel schaffen, daß du wieder vor mir stehen darfst; wenn du fern vom Gemeinen Edles vorbringst, sollst du als mein Mund bestehen; jene werden sich zu

dir wenden, und du nicht zu ihnen[19]." In diesem Gottesverkehr sind vor den Augen des Sehers die letzten Hüllen und Gerüste niedergesunken, die es noch immer möglich machten, die Religion Israels mit dem Maß der alten Volksreligionen zu messen. Er ist inne geworden, daß die Realität des Gottes, den die Väter geglaubt, nicht gebunden ist an das Reich, das zugrunde geht, und an das Volk, das unter die Völker zerstreut wird, nicht an die zerstörte Stadt und das verwüstete Heiligtum; sondern daß Er unter aller Zerstörung, ja durch die Zerstörung selbst als der allmächtige und gerechte Vollstrecker seines offenbarten Willens erwiesen[20], derselbe bleibt über der Welt und derselbe für das einsame Menschengemüt, das im Gefängnis mit ihm redet. Mit der Klarheit des Weltgottes, in dessen Hand Himmel und Erde und alle Völker stehen, ist ihm zugleich das letzte Geheimnis der Religion selbst aufgegangen: daß sie nicht bloß ein Gebilde der Volksgeister und Summe von Volkssitten ist, sondern das lebendige Band zwischen der Menschenseele und ihrem Gott.

Auch die soziale Betrachtung mag vor diesem Hochgipfel, mit dem sich schon im Alten Testament die Geschichte der Religion über die Geschichte der Religionen emporhebt, sinnend stillstehen. Das verstreute Licht sozialer Einzelmotive wärmt nicht; im Brennpunkt gesammelt vermag es zu zünden. Darum birgt die intensive Höhe des religiösen Individualismus zugleich die stärkste Expansivkraft des ethischen Sozialismus. Welch stärkere Grundlage läßt sich für jene oberste Lösung der sozialen Probleme denken, die in der vollen Wertung der Persönlichkeit liegt, als die unvergleichliche Würde, die der einzelnen Menschenseele in jener unmittelbaren Verbindung mit Gott gegeben ist? Sie bedeutet die Gleichstellung aller in der höchsten Lebensbeziehung, und damit zugleich den mächtigsten Antrieb wie gemeinsamen Zielstrebens, so der gegenseitigen Achtung und Hilfe[21]. Auch der Ideenwelt Jeremja's ist dieser Zusammenhang nicht fremd gewesen. Das Wohlsein des zukünftigen Volkes erwartet er (32, 39) von einer Gottesfurcht, die in der Einmütigkeit der Herzen und des Wandels zum Lebensnerv der Gemeinschaft wird.

X.

Wie eigen es berührt, es ist doch wohlverständlich, daß nach der übermenschlichen Gemütsanspannung, die unter dem Näherschreiten der aus der Ferne erschauten Verhängnisse Jahrzehnte hindurch das Gemüt Jeremjas bedrückt und zerrissen hat, das Eintreten der letzten Katastrophe selbst, so tief sie menschlicherweise sein Herz verwunden mußte und verwundet hat, in ihm das Empfinden einer inneren Befreiung ausgelöst hat. Die Mission des Unheilsboten ist ausgerichtet. Das Heil der Zukunft, durch die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes ebenso sicher verbürgt, wie vordem das Unheil der Gegenwart, tritt ohne Schleier und Hemmung vor das Auge seiner Seele. Die Würgengel „Schwert, Hunger, Pest", die ihm bisher immer wieder den Anblick entzogen, treten zur Seite. Schon während der Belagerung, da er noch gefangen lag, hat diese Wendung in der Seele des Profeten eingesetzt. Die göttliche Vergewisserung, daß er in dem Angebot eines Erbkaufes in seiner Vaterstadt nicht einen Zufall, sondern Bedeutung zu erblicken habe, hat in ihm die sieghafte Zuversicht aufgeweckt und befestigt: das alte Israel wird verstreut, damit ein neues heimkehre und wieder in seinem Lande siedle (K. 32). Und so sind denn jene finsteren Tage des Schreckens und der Zerstörung selbst, seiner Entlassung aus dem Wachthofe und neuen Fesselung, seiner Abführung nach Rama, wo ihn der babylonische Feldhauptmann Nebusaradan freigab (K. 39. 40), für den Profeten die lichtvollsten und friedvollsten seines inneren Lebens gewesen. Seine Schauungen aus dieser Zeitspanne, wie sie in K. 30—33 des Jeremjabuchs aufgenommen sind, sind das vielgebrauchte Trostbuch der Verbannten im Exil geworden und

lange nachher geblieben[1]. In ungebrochener lichter Fülle ergießt sich das Herz des großen Mannes, dem es trotz allen Gegenscheins immer ums Volk, ums Volksganze zu tun gewesen ist, der daher auch den Weg Zephanjas, sich mit einer kleinen Auswahl der Geringen[2] dem preisgegebenen Ganzen gegenüberzustellen, niemals betreten hat. Wie jene Stücke die innigsten Klänge Hoseas von der unversieglichen Liebe Jahves zu seinem Volk aus dem Grabe wecken, wie sie in Bildern froher Verklärung das Leben und Treiben der zukünftig Heimgekehrten auf der heimischen Erde malen, so zeichnen sie, den Blick in weite Höhen und Fernen richtend, die lichten Umrisse eines neuen Bundes, der, erhaben über dem alten und dahingefallenen, unter Vergebung aller Schuld den Willen Gottes in die Herzen eines erkennenden Geschlechts von Gottesjüngern schreiben wird. Wir können es mitempfinden, wenn der Profet, aus der seligen Vision zur Wahrnehmung der umgebenden Wirklichkeit erwachend, ausruft: „Da bin ich aufgewacht und schaue auf, und wie so süß war mir der Schlummer!“ (31, 26).

Allerdings, nur eine Spanne war es, eine schattige Oase im Brande der Wüste. Nicht das Licht, sondern das Dunkel sollte bis zuletzt die Signatur dieses großen Lebens bleiben. Die Trümmer des jüdischen Heeres trieben sich als Banditenscharen unter verschiedenen Führern im Lande umher. Eine von ihnen erschlug den Statthalter Gedalja, der von den Babyloniern über das verödete Land gesetzt war und an seinen Sitz in Mizpa auch den Profeten Jeremja gezogen hatte. Die des Mordes schuldige Truppe floh zu den Ammonitern; eine andre stärkere, ebenfalls die Rache des Großkönigs fürchtend, nach Ägypten. Ihr schloß sich eine bunte Schar auch von andern Entronnenen an, und trotz des Protestes des Profeten gegen die Preisgebung des heiligen Bodens zwangen sie ihn in ihr Geleit. In Ägypten ist er verschollen. Und auch das mag man zu der schweren Tragik dieses duldenden Heldenschicksals rechnen, daß das letzte Erlebnis, das uns von ihm berichtet wird, nicht ein heroischer Untergang, sondern das Gekeif der fanatischen Judenweiber gewesen ist, die, als der Profet auch in Ägypten die Gewissen zu schärfen und

an Jahve zu binden nicht unterließ, seinem ethischen Pragmatismus die Weiberlogik der äußern Wahrnehmung entgegenhielten: nicht vom Abfall von Jahve sei ihr Unglück hergekommen, sondern da habe es eingesetzt, als sie aufgehört hätten, für die Himmelskönigin Kuchen zu backen (K. 40—44). Es war das „Gib Gott den Abschied und stirb" des Weibes Hiobs. —

Die Erfahrungswahrheit, daß Zeiten rapiden Niederganges in einem Gemeinwesen den Raum für eine erfolgreiche soziale Reformtätigkeit nicht hergeben, wie sie uns eindrücklich schon bei Hosea sich bestätigte, so und fast noch eindrücklicher bei Jeremja. Mit den andern Mahnungen seiner Vorgänger hat er auch ihre scharfe Beleuchtung der sozialen Verderbnis mit der ihm eignen Energie wieder aufgenommen. Schonungslos geht seine Rüge gegen die Erwerbsgier vor, die auch unter dem Elend des Volks ihren Säckel zu füllen, das Recht zu beugen, Gewalttat zu üben nicht müde wird[3]; gegen die Herrschaft der Lüge im öffentlichen und privaten Leben[4]; gegen die geschlechtliche Verwilderung, die namentlich auch in den niederen Profetenkreisen als Rückblieb der Ära Manasse fortwuchert[5]; gegen die Frivolität, mit der König Jojakim das arbeitende Volk zu Luxusbauten heranzieht, ohne die Arbeit bezahlen zu können oder zu wollen (22, 13—19). Mit Nachdruck nimmt er die Losung wieder auf, daß ein Neubruch gebrochen werden müsse, wenn überhaupt eine Rettung aus dem Unheil möglich sein soll (4, 3); daß mit einem Flicken am Einzelnen der Verrottung ohne Besserung vom Kern aus, ohne „Beschneidung der Herzen" nichts weiter geleistet sei, als eine Aussaat unter Dornen, die schon im Aufgehen erstickt[6]. Und zu welcher Höhe innerlichen Adels und einfältig frommer Kraft das Ideal sozialen Verhaltens im Leben des einzelnen trotz der verworrenen Zeit unter der geistigen Auswirkung des Profeten aufgestiegen ist, lehrt uns die Darstellung dieses Ideals in dem Buch, das im ganzen wie im einzelnen die Zeichen der Entstehung in dieser Zeit und unter der treibenden Kraft jeremianischer Gedanken deutlich aufweist: des Buches Hiob. „Wenn ich verachtete das Recht meines Knechtes und meiner Magd, so sie eine Klage wider mich hatten — was wollte ich

tun, wenn Gott aufstünde, und wenn er einschritte, was ihm erwidern? Hat nicht, der mich erschuf im Mutterleibe, auch jenen erschaffen; hat nicht der Eine uns im Mutterschoß bereitet? Wenn ich Gold zu meinem Hort gemacht und zum Feingold gesagt hätte: auf dich verlasse ich mich; wenn ich mich freute, daß mein Schatz so groß und daß meine Hand im Übermaß erworben; wenn wider mich mein Acker Klage erhob und all seine Furchen weinten, weil ich ohne Ankauf seinen Ertrag verzehrte und seinem Besitzer das Leben ausblies: so müssen statt Weizen Dornen aufgehen und statt der Gerste stinkendes Gestrüpp! Wenn ich mich dem Begehren des Geringen versagte und die Augen der Witwe verschmachten ließ; wenn ich meinen Bissen allein genoß, ohne daß die Waise davon gegessen hätte — die vielmehr mir von klein auf wie einem Vater aufwuchs und der ich vom Mutterschoß an ein Beistand war —; wenn ich einen Verkommenden ohne Gewand und ohne Decke den Armen sah, und dann seine Hüften mich nicht gesegnet haben und er sich nicht wärmen durfte an der Schur meiner Lämmer; wenn ich gegen den Verwaisten die Hand erhoben, weil ich auf Durchhilfe an der Gerichtsstatt rechnete: so müsse meine Achsel aus der Schulter fallen und mein Arm aus der Röhre gebrochen werden! Denn schrecklich hinge über mir das Verhängnis Gottes und vor seiner Majestät könnte ich nicht bestehen[7]!" Nehmen wir zu diesen Zügen die der Keuschheit, der Gastfreundschaft, der Scheu vor unehrlichem Wesen und heimlicher Sünde, vor Götzendienst und Menschenhaß hinzu[8], die in demselben Zusammenhang das Bild des frommen Israeliten vervollständigen und durch die eigenartige Gesamthaltung des Buchs zum Bilde des tüchtigen Menschen überhaupt vertieft sind, so wird man nicht sagen können, daß der Niederschlag im geistigen Gesamterbe der Menschheit, den die schöpferische Kraft und der Lebenskampf ihrer großen und heiligen Männer unter allen Trümmern ihrer äußeren Erfolge auf alle Fälle zurückläßt, so, wie er auch Jeremja nicht versagt geblieben ist, des sozialen Momentes entbehrt habe. Aber eine Macht der Rettung im Volksleben auszuüben, war das sittliche Ideal nicht mehr imstande: das spiegeln

die Reden des Profeten mit schmerzlicher Klarheit. Wie der Ansatz zur Besserung, den Josias Reform und die Einführung des deuteronomischen Gesetzes in der Bewegung des ersten Impulses hervorriefen, bald wieder zusammengesunken ist, das kurze Strohfeuer einer Scheinbekehrung[9], so sind die Mahnungen, die der Profet an die Heimsuchungen des Landes durch Dürre und Verwüstung geknüpft, unbeachtet geblieben, und der unermüdliche Appell des profetischen Wortes an das Gewissen und das sittliche Ehrgefühl des Volkes ist an dessen Starrsinn zerbrochen; kein Schmelzen hat das verschlackte Silber zu reinigen vermocht[10]. Immer auf den letzten Grund der Dinge gerichtet, sieht der Profet in allen Mißerscheinungen des häuslichen wie des öffentlichen, des politischen wie des sozialen Lebens überall nur das Eine, das an allen Enden herausbricht und, an einem Punkte zurückgedrängt, an hundert andern dem Verderben zustürmt: den Abfall des Volkes von seinem Gott. Denn Gott ist ihm eben nicht bloß Gegenstand der Anbetung, nicht bloß Idol des Volkskultus oder Garant historisch gewordener Lebensformen: in ihm ist vielmehr alles befaßt, was Leben heißt im einzelnen und im Volk. Der Profet ist durch diese Konzentration der Betrachtung ein mächtigstes Beispiel für die Lehre geworden, daß in solch aufgelösten Zeiten nicht der kluge Mann, sondern der religiöse Charakter ein ruhender Pol, ein Bollwerk zu sein und Saat für die Zukunft zu säen imstande ist. Ein Beispiel auch für die weitere Lehre, daß in solcher Zeit, wer an die Zukunft seines Volkes glaubt, die Zukunft seines Volkes rettet. Mit den höchsten Maßen der Geschichte gemessen ist dies Profetenleben wahrlich auch in sozialer Beziehung nicht umsonst gelebt gewesen. Zugleich aber liegt auf derselben Linie der Betrachtung auch die Erklärung dafür, daß, die nächste wirksame Betätigung und ihre Erfolge in der Gegenwart anlangend, der Nachlaß desjenigen Profeten, der für die Geschichte der Religion Israels die höchste Bedeutung gehabt hat, für die soziale Seite des Volkslebens nahezu die dürftigste Ausbeute liefert. Charakteristisch in dieser Richtung ist der Vorgang, den wir aus K. 34, 8ff. seines Buchs erfahren — die Geschichte des einzigen konkreten Reformversuchs auf

sozialem Gebiet, von dem nach Josia's Tode berichtet wird. Unter dem Heranrücken der Belagerer schwingt sich eine vom König einberufene Volksversammlung zu dem durch feierliche Bundesgebräuche sanktionierten Beschluß auf, alle israelitischen Sklaven freizugeben. Wir hören nicht, daß Jeremja zu diesem Beschluß mitgewirkt hätte[11]. Der Voraussicht, daß auch diesmal der sittliche Ernst des Volkes die Probe nicht bestehen werde, gab der Erfolg nur zu bald recht. Kaum eröffnete sich durch die Nachricht, daß ein ägyptisches Heer zum Entsatz anrücke, und durch die Nötigung der Belagerer, behufs Zurückwerfung desselben eine Zeitlang die Belagerung aufzuheben[12], eine Aussicht auf Besserung der Lage, da wurden die Freigelassenen wieder ergriffen und in den Sklavendienst zurückgebracht. Jetzt trat Jeremja hervor; er billigt den Beschluß, der eine lange Versäumnis göttlichen Rechtes gutzumachen geeignet gewesen sei; aber an die neue Bestätigung seiner Erfahrung, daß diese Bevölkerung nur noch einer Scheinbekehrung, keiner sittlichen Tat von Kern und Bestand mehr fähig sei, knüpft er die alte Verkündigung, daß der Untergang gewiß und die Sklavenjäger demnächst selbst in die Sklaverei werden abgeführt werden.

Dasselbe fünfundzwanzigste Kapitel des Levitikus, mit dessen Prinzip der Beschluß der Sklavenfreilassung unter Zedekia sich deckt, verbindet mit seiner Anordnung über die Freigabe von Sklaven im Halljahr unter dem Namen der „Freilassung" auch eine wichtige agrarische Institution: den Versuch einer Festlegung des Erbbesitzes. Wird der Grundbesitz eines verarmten Israeliten nicht von einem Mitgliede seines Geschlechts ausgelöst, sondern von einem andern gekauft, so kann das verkaufte Grundstück von seinem früheren Besitzer jeden Augenblick zurückgekauft werden; und jedenfalls soll es, wenn es nicht früher zurückgekauft werden kann, im fünfzigsten, dem Halljahre, an seinen früheren Besitzer zurückfallen. Für den Rückkauf gilt, daß der Preis mit jedem Jahre geringer wird, bis er im Halljahr erlischt. Die Intention ist leicht zu erkennen: es soll der alten Klage über die Ausbreitung des Latifundienwesens in Juda[13] durch Güterschlachtung mit der Sicherung des Familienbesitzes wirksam begegnet werden;

kein Kaufgeschäft über Grund und Boden ist endgültig, sondern jedes stellt nur ein Nutznießungsrecht von längstens neunundvierzieg Jahren her. Wie die Freilassung der Sklaven auf den allgemeinen Grundsatz gestellt wird, daß die Israeliten Gottesknechte sind und demgemäß nicht verkauft werden dürfen, wie man Sklaven verkauft (Lev. 25, 42. 55), so dieser Rückfall der Äcker an die Familien auf den allgemeinen Grundsatz: „Grund und Boden darf nicht endgültig verkauft werden, denn mein (Jahve's) ist das Land; ihr seid Gäste und Beisassen bei mir!" (Lev. 25, 23). Beide Gesetze sind nicht bloß durch den Namen der Freilassung (dĕrōr) verbunden, sondern gehören auch sachlich eng zusammen; beide stellen einen klaren gesetzgeberischen Willen dar, über die Palliative des Deuteronomiums hinaus die soziale Wohlfahrt des Volkes auf feste Fundamente zu stellen. Wenn man erwägt, daß vorher von einer Beobachtung dieses Freilassungsjahres nirgends die Rede ist, wie denn auch Jeremja den Terminus als einen neueingeführten behandelt; daß Hesekiel (46, 17) das Gesetz kennt; daß auch nach dem Exil eine Epoche nicht auszumitteln ist, mit der es als wirksame Institution in Geltung getreten wäre; daß endlich gerade dies Kapitel des Levitikus durch die starke Betonung der Verpflichtung, die im Gedanken des Bruderverhältnisses aller Israeliten liegt[14], unter allen Bestandteilen des Priestergesetzes sich dem Deuteronomium am nächsten anschließt: so kommt man zu dem Schluß, daß zu den Auswirkungen des deuteronomischen Gesetzes auch diese gehört hat, gerade in diesen letzten Notzeiten des Staates eine starke Bewegung auch unter den priesterlichen Kreisen des Volkes in der Richtung auf Besserung der sozialen Mißstände durch gesetzgeberische Maßnahmen anzuregen. Es ist eine des Nachdenkens werte Erscheinung, daß die drei großen Profetengestalten, die das exilische Grab Israels umstehen, Jeremja, Hesekiel, Sacharja, sämtlich dem Priesterstande entsprossen sind. Mögen die Schatten eines gewohnheits- und geschäftsmäßigen Berufstreibens auch in Israel an die priesterlichen Privilegien sich geheftet haben; mag schärfer als an anderen der profetische Blick an denen, die zu Gott nahen, den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit

erkannt und gerügt haben: doch war eine Kraft in diesem altisraelitischen Priestertum. Als alles in Asche versank, Königtum und Heiligtum und Volk, da ist sie unter der Asche aufgeglüht und auch unter dem Sturm der Vernichtung nicht erloschen. Zu den Anfängen dieses Aufleuchtens hat nach dem Obigen auch die Schaffung der gesetzlichen Substanz[15] in den Satzungen des Freilassungsjahres gehört. Allerdings um auch ihrerseits dem Geschick zu unterliegen, das soziale Reformen einer jäh niedergehenden Zeit zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Und zu der tragischen Ironie dieses Niederganges gesellt sich auch der Zug, daß der einzige zu tatsächlicher Wirkung gelangte Akt sozialer Neugestaltung, den das ganze Buch Jeremja meldet, nicht dem König oder den Profeten oder den Priestern oder dem Volk, sondern dem babylonischen Feldhauptmann Nebusaradan zugeeignet wird, den Nebukadrezar mit der Vollstreckung der letzten Maßregeln in Juda betraut hatte. Nachdem er, was noch von namhaften Leuten aufzugreifen war, behufs der Wegführung zusammengetrieben hatte, gab er (39, 10, vgl. auch 40, 10. 12) den Armen, die gar nichts mehr hatten, die herrenlos gewordenen Äcker und Weinberge ein. Was das deuteronomische Gesetz vergeblich angestrebt, die Satzung des Freilassungsjahres vergeblich angeordnet hatte, das vollzog jetzt mit unerbittlichem Ernst das göttliche Gericht: aus den Händen der Unersättlichen glitt durch den Babylonier der Besitz in die Hände der Beraubten.

XI.

Ein fühlbarer Unterschied besteht zwischen den beiden Priestersöhnen: zwischen Jeremja, dem Profeten in Jerusalem, der an der Pforte des Exils steht, und Hesekiel, dem Sohne Busis, der bereits mit Jechonja, elf Jahre vor der Zerstörung, nach Babel deportiert war und mit seiner ganzen Wirksamkeit der Verbannung angehört. Ein Unterschied, nicht bloß bedingt durch die Gewalt der psychischen Zertrümmerung, die über den Israeliten durch die Herausreißung aus dem heimischen Boden und das Los des Verbannten kommen mußte, sondern bedingt auch durch die Grundzüge der Persönlichkeit. Während bei Jeremja alle Kraft und Gabe des Priestersohnes in seinem Profetenberuf aufgeht und der Eindruck dieser alles beherrschenden Konzentration den Gedanken an das Besondere seiner Herkunft kaum aufkommen läßt, behauptet sich bei Hesekiel der priesterliche Zug der persönlichen Anlage stark und selbständig neben dem profetischen und zeichnet auch in die Betätigung des letzteren seine scharfen Charakterlinien. Von früher Jugend auf, wie er (4, 14) selbst hervorhebt, in strengen priesterlichen Anschauungen aufgewachsen und mit ihnen in dem Grade durchtränkt, daß er selbst im Traumzustand der Vision den Gedanken unreiner Speise nicht zu tragen vermag, hat er die Jugendeindrücke von Tempel- und Priesterdienst mit solcher Innigkeit festgehalten, daß gerade in der Beraubung des Exils sie ihm zum dauerndsten Bande der Verknüpfung mit Vergangenheit und Zukunft seines Volks geworden und geblieben sind, während zugleich die Empfindung, im unreinen Lande zu wohnen und leben zu müssen, und die priesterliche Scheidung von Rein und Unrein seine ganze Gedankenwelt

beherrscht[1]. Wie Jeremja ist er von der Erkenntnis hingenommen, die Israels Untergang und Verbannung mit unwiderstehlicher Gewalt den Sehenden vors Auge gerückt hat: daß unter dem Zusammensturz von Tempel, Thron und Volk die Realität Jahves allein stehen geblieben ist. Er wird nicht müde, das Bollwerk dieser Realität immer fester zu gründen, indem er seine Verkündigungen über Tun und Walten Gottes immer wieder in die mit priesterlicher Feierlichkeit geprägte Formel münden läßt: „Damit man erkenne, daß Ich der Seiende bin"[2]. Wie Jesaja's, so ist seine Seele erfüllt von dem überwältigenden Eindruck der Majestät Jahves. Aber dem Antlitz dieser Majestät fehlt das Leuchten der Leutseligkeit: in starrer Erhabenheit legt sie vor sich die tiefe Kluft der Abscheidung vom Geschöpf und grenzt das Gebiet des Heiligen ab, mit dem sie sich umgibt. Wie der Profet sich selber bei jeder Offenbarung, auf sein Antlitz niederfallend, jene Kluft durch die Anrede: „du Menschenkind" in Erinnerung bringen läßt[3], so ist diese Grenze des durch die Reinheitsforderungen Gottes eingehegten Gebietes für ihn etwas Unüberschreitbares. Keinem Profeten liegt so weitab wie ihm ein Blick auf das Verhältnis der Heiden zu Jahve und zum Heil[4]; schon das ist ihm ein gerichtswürdiges Verbrechen der Moabiter, daß sie die Grenzlinie mißachtend Israel für ein Volk ihresgleichen ansehen (25, 8). Hatte in Israel selbst noch das deuteronomische Gesetz den Levitenpriestern der Höhenkulte die Teilnahme am Tempeldienst in Jerusalem offen gelassen: Hesekiel schließt sie aus; nur das Zadokitische Priestergeschlecht, das nichts mit den Höhen zu tun gehabt, ist würdig, Gott zu nahen[5]. Daß ein Heil der Zukunft für Israel kommen wird, ist ihm gewiß; aber nicht in der unzerstörbaren Liebe Gottes, wie Hosea, findet er die Bürgschaft dieser Gewißheit, sondern um Seiner Ehre willen wird Gott es tun, damit sein Name nicht unter den Heiden entweiht werde[6]. So kann ihm denn selbst das eigne Volk, wie es im gegenwärtigen Geschlecht dem Gericht Gottes erlegen ist, in eine innere Ferne treten: die ganze Geschichte Israels von seiner Einwurzelung in Kanaan an wird ihm zu einem einzigen, in den abstoßendsten Zügen ausgemalten Bilde der

Verworfenheit[7]; und wenn seine Vorgänger die Schuld des Volkes aus seiner Verquickung mit kanaanitischem Wesen hergeleitet haben, so steigert sich das bei ihm zu der Anklage, daß Israel, seitdem es in Kanaan seßhaft geworden, losgelöst von seinem Zusammenhange mit den Stammvätern und dem Volke Mose's, vielmehr als ein Bastardvolk aus amoritisch-hethitischer Mischehe sich entwickelt habe (16, 3). „Haus Widerspenstigkeit" ist der Name, den er am häufigsten für die Bezeichnung Haus Israel einsetzt[8]. Der eisige Hauch, der in dieser Richtung seine Verkündigungen durchzieht, erinnert an den Levispruch im Mosessegen: „Wer da spricht von seinem Vater und von seiner Mutter: ich sehe sie nicht an; wer seinen Bruder nicht kennt und von seinen Kindern nichts weiß: — das sind die Leute, die dein Wort bewahrt haben und deinen Bund hüten werden" (Deut. 33, 9). Er würde etwas Erstarrendes haben, stünden ihm nicht, wie wir sehen werden, bei dem nämlichen Hesekiel Zeugnisse echt profetischer Wärme für Belebung und Hebung des Volkes zur Seite.

Auch in anderen Beziehungen gilt es von dem Bilde dieses eigenartigsten unter den Profeten, daß widersprechendste Züge in ihm zu persönlicher Einheit gebunden erscheinen. Das macht sich um so mehr bemerkbar, als uns in seinem Buch nicht, wie bei seinen großen Vorgängern, Niederschläge einer durch Zeit und Umstände mannigfach bedingten öffentlichen Wirksamkeit sich darbieten, sondern eine planmäßige schriftstellerische Konzeption, die auch da, wo sie augenscheinlich auf Erinnerungen und Aufzeichnungen sich stützt, doch alles Einzelne zum Ganzen ordnet. Hesekiel ist voller Erhabenheit. Wie die gigantischen Staubgebilde, die der heiße Sturm der Wüste Himmel und Erde erfüllend aufjagt, und deren Wirbel widerstandslos vor sich herfegen und unter ihrer Last erdrücken was ihnen im Wege liegt, so ziehen seine Schauungen an uns vorüber: die Herrlichkeit Jahves mit den Keruben (K. 1. 3. 9—11); das Heulen der Nänie über den Untergang des stolzen Prachtschiffes Tyrus, das, von seinen Schiffsleuten auf die hohe See gesteuert, vom Oststurm jählings zertrümmert wird (K. 27); das Rauschen des gött-

lichen Geisthauchs von allen vier Winden her, um die Totengebeine Israels, die das weite Blachfeld bedecken, wiederzubeleben (K. 37) und andere. Selbst der eintönigen Wiederholung eines und desselben Refrains weiß er, wie in der großen Heerschau über die erschlagenen Heidenvölker, die, einst der Schrecken der Welt, nun mit Schmach zur Grube gefahren sind und in der Scheol lagern, ein Gepräge düsterer Großartigkeit aufzudrücken (K. 32). Man begreift, daß dichterisch und rednerisch veranlagte Geister, die einen besondern Zug zum Erhabenen haben, wie unter den Alten Gregor von Nazianz, unter den Neueren Schiller, in der besonderen Schätzung gerade dieses Profeten zusammentreffen. Aber mit dem Zug ins Große kreuzt sich bei ihm eine seltsame Richtung auf mathematische Berechnung, die sich mit ihren symmetrischen Zahlen und Maßen ins Kleinliche verliert. — In die Augen fallend ist der Kontrast, den der Profet gegenüber seinen Vorgängern durch die häufige Betonung des Ekstatischen und Außergewöhnlichen in seinen Offenbarungserlebnissen bietet: brütendes Schweigen und konvulsives Hervorbrechen, immer neue Entrückungen und psychische Anomalien, fortgehende Häufung symbolischen Handelns mit oft grotesken Zügen machen die Gewaltsamkeit der profetischen Impulse mit dem stärksten Nachdruck bemerklich; in einem Grade, daß nicht ohne den Schein des Zutreffenden die Auffassung hat durchgeführt werden können, daß zum vollen Verständnis seiner Betätigung die Annahme kataleptischer Zustände nicht zu entbehren sei[9]. Wiederum aber unterscheidet ihn ebensosehr von den Vorgängern sowohl ein fühlbares Ringen um den Ausdruck, das trotz starker Worthäufungen hinter der Konzeption der Anschauung zurückbleibt, als auch die Neigung zu nüchterner, didaktischer Breite und Umständlichkeit in der Ausführung auch des Wohlverständlichen. Die völlige innerliche Abkehr vom Heidentum hindert ihn nicht, für seine Darstellung die Eindrücke babylonischer Pracht und Phantasie reicher als ein andrer Profet heranzuziehen; und mit der Strenge, mit der er auch auf sexuellem Gebiet die Forderungen der Reinheit aufrichtet, verträgt sich ein geflissentlich detaillierendes Verweilen in der Ausmalung geschlechtlicher Dinge,

das nicht bloß uns befremdlich anmutet, sondern auch schon in seinen Umgebungen Eindrücke und Stimmungen hervorgerufen hat, die von dem tiefen Ernst des Profeten sehr weit ablagen[10].

Wie interessant diese und andere Komplikationen in der geistigen Gestalt des Mannes: der Zusammenhang unserer Be-Betrachtungen lenkt unsere Aufmerksamkeit von Hesekiel, dem Priester und Schriftsteller, auf Hesekiel, den Profeten, und seine soziale Betätigung. Wie zeitlich parallel, so sind auch innerlich die Anfangsstadien seiner Tätigkeit bis zum Fall Jerusalems in naher Berührung mit der Jeremjas. Wie dieser mit den Verbannten der ersten Deportation nicht bloß durch Gedanken, sondern auch durch schriftlichen Verkehr (K. 29) in enger Beziehung bleibt, so weilen Hesekiels Gedanken aus der Ferne bei Jerusalem und sehen mit der gleichen finsteren Sicherheit wie Jeremja den Fall der Stadt nahen. Wiederum wenn Hesekiel unter den anderen Verschuldungen, die daheim den Volksrest ins Verhängnis treiben, mit besonderem Zorn die der falschen Profeten und Profetinnen rügt, die, in diesen letzten Zeiten an die Stelle der alten Hof- und Bettelprofeten getreten, unter der Gunst der herrschenden Partei eine große Rolle spielten und mit dem Volk zum Abgrund eilten, das Treiben der „Tüncher" und „Seelenfängerinnen", die Heil rufen, wo kein Heil ist, und für einen Bissen Brod erdichten, was dem Geber gefällt: so findet Jeremja seine erbittertsten Gegner unter den Irrprofeten in der Verbanntenschar selbst, die unter den Gefangenen den Wahn aufrichten, daß ihre Verbannung in kürzester Zeit in Heimkehr sich wandeln werde[11]. Wie bedenklich dieser Wahn an sich: ein Gutes hatte er; er wirkte mit, die Verbannten zusammenzuhalten, sie vor der Zerstreuung und Vereinzelung in der weiten Fremde zu bewahren, unter der die Zehnstämme in Assyrien verschwunden waren. Man blieb bei einander, um für die Heimkehr bereit zu sein. Das Gefühl der geschlossenen Zusammengehörigkeit bekundet sich in dem zusammenfassenden Namen der „Gola", der Verbanntenschaft, der schon Hes. 3, 15 begegnet; es findet tatsächlichen Ausdruck in der Gründung gemeinsamer Ansiedelungen, die miteinander Fühlung und Verkehr unterhalten, und in denen man die heimische Ältestenverfassung

der Gemeinde wieder aufzurichten sich angelegen sein läßt[13]. In solcher Siedelung zu Tel Abib am Flusse Kebar, einem der babylonischen Kanäle in der Nähe von Nippur, hatte auch Hesekiel seinen Wohnsitz im eigenen Hause, als er fünf Jahre nach seiner Wegführung zum Profeten berufen wurde[18]. Begreiflich, daß seine Verkündigungen, die mit unerschütterlichem Gleichklang die Zertrümmerung der an die Heimat geknüpften Erwartungen, den nahen Fall Jerusalems und das gute Recht dieses Gerichtes über die Schuld des Volks behaupteten, den Unmut, Widerspruch und Groll seiner Umgebung reizten. Um so mehr da die Sünden der Heimat auch unter ihnen nicht erstorben waren, und der Profet auch hier die alte Widerspenstigkeit, ja selbst Götzendienst zu rügen fand[14]. Wir lesen von Momenten und Zuständen, wo unter dem Druck der Gegnerschaft trotz aller Fülle der Gesichte es wie ein Zwang des Schweigens über ihn kam, der erst nach dem Eintreffen des geweissagten Unheils, nach dem Fall Jerusalems von ihm gelöst wurde[15]. Fehlte also fürs erste für die nationale Verkündigung der aufnehmende Boden, so war der profetischen Betätigung ein anderer Weg gewiesen: die Arbeit an den Verbannten selber; und den hat der Profet eingeschlagen. Wie die Verbannten zur Gemeinde geworden waren, so wurde der Profet zum Seelsorger[16]. Er hat die bedeutsame Wendung mit klarem Sinn und zugleich mit einer Wärme des Herzens für seine Pflegebefohlenen vollzogen und durchgeführt, vor der die harte Kälte des Priesters wie weggeschmolzen erscheint. Kann an die letztere noch die eigentümliche Erscheinung erinnern, daß mit ganz jähem Umschlag an die Steigerungen der Gerichtsdrohung plötzlich und unmittelbar sich die Verheißung der Rettung fügt[17] — weil sie eben ausschließlich als Werk Gottes zur Selbstbehauptung seiner Ehre dargestellt werden soll —: so stellt sich daneben das Absehn des Seelsorgers Hesekiel, das innere Verbindungsglied zwischen den beiden Gegensätzen nicht bloß in Gedanken, sondern in der Wirklichkeit herzustellen, das durch den ethischen Charakter des Problems gefordert wird. Die Verbindung ist gefunden, sobald der Gedanke der Erziehung Gottes an seinem Volke auf die Bahn tritt. Und diesen Gedanken, dessen Wurzeln bei Hosea

vorlagen und schon im Deuteronomium reiche Sprossung getrieben haben, wendet Hesekiel mit klarem Sinn aufs Exil an. Nicht bloß eine Erfüllung angedrohten Fluchs ist das Exil; auch nicht bloß wie bei Gerichten über die Heiden[18] eine Selbstverherrlichung Gottes durch Rechtsvollzug, sondern dazu sendet Jahve das Gericht über Israel und läßt einen Rest von Verstreuten übrig, damit diese in ihrer Verstoßung in sich gehen, ihr trotziges Herz von Gott gebrochen erkennen und in Anerkenntnis ihrer Verschuldung ein Grauen über sich selber empfinden (6, 9). Eine innerliche Umwandlung muß stattfinden, damit ein neues Volk da sei, gerüstet, des zugesagten Heiles teilhaft zu werden. Gewiß wird das Beste an dieser Umwandlung Gottes Werk sein. Er wird ein neues Herz und neuen Geist geben; wird das steinerne Herz aus ihnen wegnehmen und ein fleischernes, ein lebendig pulsierendes Herz an seine Stelle setzen, in seinen Geboten zu wandeln (11, 19; 36, 26). Man sieht, die Heiligkeit Gottes tritt aus der Starrheit heraus, nicht bloß sich in unnahbarer Majestät abzugrenzen, sondern sich als selbstmitteilende Lebensfülle zu erweisen. Tatsächlich ist dieser profetische Urgedanke von der Bedingtheit, der Fülle und der Bürgschaft des Lebens in Gott von unserem Profeten mit wunderbarem Eindringen ergriffen und ausgebaut worden: Gottes Wille ist Lebenswille[19]. Aber nicht ohne den Menschen kann dieser Wille realisiert werden. Die Umwandlung ist nicht bloß ein Erleiden, sondern, weil Geistessache, immer zugleich ein Tun: „Werfet von euch all den Abfall, mit dem ihr abtrünnig geworden, und verschafft Ihr euch neues Herz und neuen Geist. Warum wollet ihr sterben, Haus Israel?“ (18, 31). Dem göttlichen Belebungswillen muß Israels Wille zu leben entgegenkommen, der gerade auch bei den Besseren jetzt darniederliegt, da sie im dumpfen Verzagen zwar die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts anerkennen, aber grade deswegen am Leben verzweifeln: „Fürwahr, unser Abfall und unsere Sünden lasten auf uns, und wir verfaulen darin; wie sollen wir leben?“ (33, 10). Vielmehr darauf wird es ankommen, daß der große Moment ein bereites Geschlecht finde; bereit nicht bloß in allgemeiner nebelhafter Erwartung, sondern in religiöser und sitt-

licher Richtung der einzelnen. Der Gedanke des Erbfluchs und der Strafe um der Väter willen soll ihre Kraft nicht lähmen, sondern sie sollen wissen, daß jeden die neue Wendung nehmen wird wie sie ihn findet: den Gerechten, der aber von der Gerechtigkeit abgelassen, als gottlos; den Gottlosen, der sich vom bösen Wege zu Gott gewendet hat, als gerecht (33, 12ff.; 18, 20ff.). Das ist Gottes Ordnung, und sie meistern wollen ein Zeichen ungeordneten Sinnes (18, 29ff.; 33, 20). Im Rahmen dieser Ordnung empfängt denn die Seelsorgeraufgabe des Profeten an der Gola ihre besondre Gestalt und Wichtigkeit. Zum Wächter und Warner (sofè) ist er gesetzt mit schwerer Bürde der Verantwortung, denn nur dann wird der Gottlose des Gerichtes schuldig sein, wenn er, obwohl gewarnt, mit Bewußtsein den bösen Weg festhält; war er nicht gewarnt, so wird sein Blut von des Wächters Hand gefordert werden (3, 16ff.; 33, 7ff.). — Man sieht, von andern Prämissen aus kommt Hesekiel zu derselben Erfassung des Wesens der Frömmigkeit, wie Jeremja: der Nachdruck fällt auf die persönliche Seite, auf die Frömmigkeit des einzelnen. Bleibt die wundervolle Tiefe, mit der das persönliche Leben der Frömmigkeit sich unter den schmerzlichen Kämpfen Jeremjas nach innen wendet, von der nüchternen Art Hesekiels unerreicht, so hat diese den Vorzug hinzustellen, was für jeden Menschen klarer Augen und gesunden Sinnes erreichbar ist, und so mit der individuellen Richtung des Wirkens zugleich den Boden für eine vergeistigte und verinnerlichte Gestalt der Volksreligion zu bereiten, die nicht bloß Volkskultus und Volkssitte, sondern Volkssittlichkeit ist. Wenige Grundforderungen sind es, die er in diesem Sinne (18, 5—9) zusammengestellt hat — nicht unzutreffend hat man die Stelle als einen Katechismus bezeichnet[20] —, und auf die er immer wieder zurückkommt (vgl. namentlich den Revers 22, 7—12). Zuvörderst die Enthaltung vom Götzendienst; dann die Heiligung des Ehe- und Familienlebens; drittens die Enthaltung von gewalttätiger Bereicherung mit dem positiven Gebot, die Hungrigen zu speisen und die Nackten zu kleiden; endlich die Enthaltung vom Zinsnehmen und von schmutzigen Geschäften mit dem positiven Gebot, bei streitenden Interessen anderer Volks-

glieder im Sinne der Billigkeit und Gerechtigkeit einzuwirken. Leicht erkennt man die elementaren, aber mit sicherer Klarheit gezeichneten Linien eines sozialen Aufbaus, der das Leben der Gemeinde auf dem religiös untermauerten Grundgebälk eines reinen und gesunden Familienlebens, der bürgerlichen Rechtschaffenheit in Handel und Wandel und der brüderlich treuen Fürsorge aufzubauen strebt. In schöner Weise beleben und vertiefen diese Grundzüge sich da, wo der Profet (K. 34) im Bilde der zukünftigen Gemeinde mit den Gliedern auch die Organe der Leitung in den Gesichtskreis rückt. Als ein heilendes Verbinden hatte schon Jesaja (s. S. 58) die Aufgabe der Obrigkeiten charakterisiert; Hesekiel zeigt, wie das Volk verkam unter der Pflege von Hirten, die das Kranke nicht heilten, das Verwundete nicht verbanden, das Versprengte nicht herzusammelten, das Verirrte nicht suchten, sondern mit Härte der Herde warteten, lediglich beflissen, sich von ihr zu nähren (34, 2—6). Da war es kein Wunder, wenn auch unter der Herde selbst die Starken sich brutal wider die Schwachen setzten und, selber das Beste vorweg nehmend, diesen als Weide und Tränke nur übrig ließen, was sie mit ihren Füßen zerstampft und verunreinigt hatten (v. 17—21). So wird denn, nach Beseitigung des Unwesens durch das Gericht, Jahve selbst sich der Herde annehmen (v. 11—16), und in dem davidischen Messias — in dessen Bild der Profet die Züge der Herrschaft in die der Fürsorge umsetzt — ihr den Hirten bestellen, unter dessen Pflege sie zu Heil und Segen gedeihen soll (v. 23—31)[21].

An diese profetischen Wegbahnungen schließt sich jener merkwürdige Aufriß einer zukünftigen Volksordnung, mit dem Hesekiel (K. 40—48) sein Buch beschlossen hat. Der Form nach Vision[22]; der Sache nach ein Gesetzentwurf, in dessen gesetzgeberischer Haltung sich die profetischen Charakterzüge des Mannes mit den priesterlichen zusammenfassen. Im Vordergrund steht dem entsprechend der Kultus: der Tempel, auf heiligen Bezirk für sich gestellt, bildet den Mittelpunkt des Landes; die heilige Stadt mit ihrem Weichbild liegt in seiner Nähe, aber von ihm getrennt; ihr Name „Jahve daselbst" charakterisiert ihre

eigne Würde; sie repräsentiert zugleich das ganze Volk, indem Vertreter aller Stämme in ihr angesiedelt werden[23]. Anweisungen über den Bau des Tempels mit jeglichem Zubehör, über den Tempeldienst, den Umfang, die Funktionen und Zuständigkeiten des Priesterpersonals bilden die Fülle der Weisung; der politischen Ordnung des Volkes wird nur sporadische Beachtung geschenkt. Daß Jahve allein König ist (vgl. 20, 33), ist stillschweigende Voraussetzung; der Gedanke der Theokratie wird in ausschließender Reinheit durchgeführt. Unter Jahve sammelt sich das Volk im alten Umfang der zwölf Stämme (vgl. 37, 22). Obwohl ein Regent nicht fehlen wird, so wird hier[24] der altehrwürdige Königstitel (mèlech) sorgfältig vermieden; er heißt Nasî, „Fürst". Er wird mit einem Domänenbesitz ausgestattet, damit jede Versuchung zu gewalttätiger Bereicherung von ihm ferngehalten sei (45, 7 f.; 48, 21); aber feste Bestimmungen schränken sein Verfügungsrecht über den Besitz ein (46, 16 ff.). Er hat Recht und Gerechtigkeit im Lande zu wahren, Gewalttat und Bedrückung abzuwehren, für richtiges Maß und Gewicht und geordnete Geldwährung zu sorgen (45, 9 ff.); insbesondere aber liegt ihm ob, durch Lieferung den regelmäßigen Opferdienst im Gange zu halten, wofür ihm ein bestimmtes Besteuerungsrecht und gewisse Ehrenrechte im Tempel eingeräumt werden[25]. Wie die Alleinherrschaft Jahves durch den so gestellten Fürsten eine Einschränkung nicht erleidet, so ist auch das geistliche Oberhaupt, das die ältere Reichsgeschichte gekannt hatte, außer Sicht gestellt: die Gestalt des Hohenpriesters fehlt in der Volksordnung Hesekiels. Von besonderm Interesse aber für uns ist die Art, wie der Profet den sozialen Grundschaden der durch Erwerbsgier verschobenen Güterteilung, der von Amos an die Anklage der Profetie herausgefordert, zu beseitigen in Aussicht nimmt. Wie im Gesetz vom Freilassungsjahr (Halljahr), das er kennt und voraussetzt (46, 17), so ist auch für ihn fester Grundgedanke, daß Jahve der eigentliche Besitzer des Landes sei. Und für ihn ist durch das Exil die Bahn zur Durchführung dieses Grundgedankens freigelegt, während, wie wir sahen, die Mahnungen des Deuteronomiums und die guten Absichten des Halljahrgesetzes vergeblich versucht

hatten, die Kluft zwischen Überbesitz und Besitzlosigkeit und die aus dieser Kluft aufgestiegenen Zerrüttungen des Volkslebens zu beseitigen. Wie Hesekiel sich in seinen kultischen Bestimmungen an ältere Gestaltungen und Gebräuche anlehnt, ohne sich durch sie binden zu lassen, so geht er mit völliger Freiheit auch in einer Neuverteilung des Landes vor, welche die alte Stammteilung festhält, aber von der alten Lozierung der Stämme absieht und sich wesentlich nur durch mathematische Symmetrie und die Rücksicht auf die zentrale Lage des Tempelbezirkes bestimmen läßt[36]. Innerhalb der so abgemessenen Stammgebiete, die zusammen das mit geographischer Genauigkeit eingegrenzte Landesgebiet ausmachen (47, 15 ff.), sollen die einzelnen Erbbesitze in gleichem Umfang für jedes Familienhaupt ausgelost werden (45, 1; 47, 14), so zwar, daß nicht bloß die geborenen Israeliten, sondern auch die Schutzfremden, sofern sie in Israel eine Familie gegründet haben, jeder bei dem Stamm seines Aufenthalts mitbeteiligt werden (47, 22). Und jedes einzelne zugewiesene Gut soll — wie es das Halljahrgesetz ins Auge faßt — als unveränderlicher Erbbesitz der Familie gelten (47, 14; 46, 18).

Es ist das Radikalmittel der gleichmäßigen Landesaufteilung, wie es neuerdings Tolstoi zur Heilung des russischen Verfalls vorgeschlagen, was Hesekiel in der Einsamkeit der Verbannung als Rettung für sein Volk und Bürgschaft einer glücklicheren Zukunft erschaut hat. Man mag durch die Ausführungen seines Entwurfes den Satz bestätigt finden, daß da, wo der Organisator und Techniker beginnt, der Profet aufhört (s. o. S. 5 f.). Um so spürbarer ist die profetische Wucht der zugrunde liegenden sozialen Leitgedanken. Des einen, daß das private Eigentumsrecht der Einzelnen kein absolutes ist, sondern bedingt durch den aufs Wohl des Ganzen gerichteten höchsten Rechtswillen, an dem es wie seinen Schutz, so auch seine Schranke hat. Des anderen, daß die brüderliche Gleichberechtigung der Volksglieder auch unter deren sozialer Schichtung ihre Geltung behauptet.

XII.

Die Andauer des Exils veränderte manches in der Lage der Exulanten. Der rege Erwerbssinn des Stammes rastete auch hier nicht; und wie schon daheim er im letzten Jahrhundert sich sehr intensiv dem Handelserwerb zugewandt hatte (s. o. S. 66), so beschränkte er auch in Babel sich nicht auf die Ausnützung der ländlichen Siedelungen, sondern strebte den großen Stadtzentren zu. Die Aufgrabungen haben in den kaufmännischen Urkunden zahlreiche jüdische Namen zu Tage gefördert; schon wenige Jahrzehnte nach Mitte des sechsten Jahrhunderts tritt der behäbige Wohlstand, zu dem nicht wenige unter den Deportierten es gebracht, in den ansehnlichen Spenden hervor, mit denen sie die nach der Heimkehr gebildete junge Judengemeinde in Jerusalem unterstützen (Sach. 6, 10 ff.). Die Geschmeidigkeit, mit der sich diese strebsamen Elemente in die neue Ordnung der Dinge zu finden verstanden, hatte den Erfolg, sowohl die Ungefährlichkeit als die ungemeine Brauchbarkeit der Nation in günstiges Licht zu rücken. Bald nach Nebukadrezars Tode (561) gab sein Sohn Evilmerodach dem bisher im Gefängnis gehaltenen König Jechonja nicht nur die Freiheit wieder, sondern zog ihn mit Fürstenrang an den Hof (II Kön. 25, 27 ff.). Anderseits erwies sich das Band der gemeinsamen Volkserinnerungen und Volkshoffnungen dauernd stark genug, nicht bloß in der Hauptmasse der Gola das lebendige Gefühl der Zusammengehörigkeit wachzuhalten, sondern der Regsamkeit ihrer geistig und innerlich gerichteten Glieder ein Objekt zu bieten, in dem eine stählende Kraft und nicht zu brechende Stütze für jenes Band lag: die Sammlung und das Studium des Erbes der Vergangenheit in Geschichte und Sitte,

in Weistümern, Satzungen und Profetenschriften. Mose, auch vordem im Volk fortlebend und fortwirkend, aber in dem mächtigen Voranstreben einer vom Bewußtsein der lebendigen Gegenwart Jahves getragenen Entwickelung von den geistigen Führern des Volkes wenig genannt, ward der Name, der jetzt alle diese Bestrebungen zusammenfaßte; in diesem zweiten Wüstenaufenthalt Israels zum zweiten Mal der Führer und das sammelnde Panier des Volkes. „Jahve hatte sich ihnen zum Feinde gewandt, hatte wider sie gekämpft: da gedachte an die alten Tage, an Mose sein Volk: wo ist er, der sie heraufführte aus dem Meer, mit dem Hirten seine Herde? wo ist er, der in ihre Mitte seinen heiligen Geist stellte? der zur Rechten Moses seinen herrlichen Arm ziehen ließ, die Wasser vor ihm spaltete, um sich einen ewigen Ruhm zu gründen?“ (Jes. 63, 10 ff.). Was schon in Jerusalem begonnen war, ein Stand von Schriftgelehrten bildete sich, der das Gesetz Moses in seiner profetischen Entwickelung (Esr. 9, 10 f.) zu einer Studienaufgabe fürs Leben machte. Und indem das überkommene heilige Wort sich unter dem Verlust der an den Tempel gebundenen Opferriten von selbst als den Sammelpunkt für die gemeinsame Andacht der Verbannten darbot, traten den Schriftgelehrten (Sophĕrîm) die Schriftdeuter (Mĕbhînîm) mit der Aufgabe der erbauenden Auslegung zur Seite[1]. Das Bewußtsein, in der Verbannung zu leben und der Heimkehr zu harren, wurde mit dem allen nicht verscheucht, sondern vertieft; und regelmäßige Fasttage — im zehnten Monat zum Gedächtnis an den Beginn der Belagerung Jerusalems (II Kön. 25, 1); im vierten zum Gedächtnis der Eroberung (Jer. 39, 2); im fünften zum Gedächtnis der Einäscherung (II Kön. 25, 8); im siebenten zum Andenken an die Ermordung Gedaljas, die dem letzten Rest jüdischen Staatslebens den Garaus gemacht (Jer. 41, 1) — hielten beides zugleich lebendig: das Wehe der schweren Schläge, unter denen Israel zerschmettert war, und die heiße Sehnsucht nach dem Trost der Zukunft[2].

Und der Trost blieb nicht aus. Dem Auftreten des Cyrus, der 558 den persischen Königsthron bestiegen, um 550 die Macht Mediens gebrochen hatte und mit der Niederwerfung des lydischen

Reichs seine Macht über Kleinasien bis zu den Inseln[3] des Mittelmeers ausdehnte, antwortet aus dem Schoß der Verbanntengemeinde die Profetenstimme: „Tröstet, tröstet mein Volk“[4]; die Stimme jenes großen Sehers, der demütig und hochgesinnt zugleich seine Person so gänzlich in die des göttlichen Wortes, das von Anfang an in Israel geredet, hineingeborgen hat[5], daß sein Name unbekannt geblieben ist und sein Volk von Alters her für seine Botschaft keinen andern und sicher auch keinen ehrenvolleren Platz hat finden können, als die Anreihung an den Nachlaß des größten unter den alten Profeten, des Jesaja[6]. (Diese hat dem Verfasser von Jes. 40 ff. unter uns die Bezeichnung des „Deuterojesaja“ erworben). Nicht bloß den Trost der nächsten Zukunft, den Fall Babels durch Cyrus und die Gewißheit der Heimkehr, hat er den Verbannten zu verkünden, sondern in verschwenderischer Fülle schüttet der quellende Strom seiner Rede die tiefsten und höchsten Gedankengebilde aus, die Israels Vergangenheit mit seiner Zukunft verknüpfen; ein Überdrang profetischen Schauens, dessen Intuitionen in Worte zu fassen der erhabenste Schwung dichterischer Gestaltung ihm kaum ausreicht. Alles Vergängliche wendet sich ihm zum Gleichnis, das doch nirgends frostige Allegorie, sondern eine Symbolik voller Leben ist. Im Anschluß an Hosea, der (2, 16) die zukünftige Läuterungszeit des ungetreuen Volks mit der alten Wüstenwanderung verglichen, hört er in der Wüste des Exils die Gottesstimme, die über dem Verwelken des Volkes die Unverwelklichkeit seines Wortes verkündet, und sieht den Wüstenweg der Heimkehr sich schmücken mit Oasen und Hainen für die Erlösten, deren Gemeinde durch Ausgießung göttlichen Lebensgeistes als blühendes Gottesvolk aus dem dürstenden Lande aufsprießt[7]. Die Sache Israels wird zu einer Rechtssache Gottes, deren sieghafte Durchfechtung die Welt erfüllt; Israels Gott steht wider die Götter der Heiden, der unvergleichliche wider die Gebilde der Menschenhand; ihren nichtigen Verschanzungen stellt er seine unbesieglichen Bollwerke gegenüber: seine Allmacht als des Schöpfers der Welt, der als solcher allein göttlicher Ehre würdig ist; den geschichtlichen Tatbeweis der Erfüllung seiner Weissagungen, und

im Anschluß daran den unmittelbar bevorstehenden Rechtssieg, der den Tyrannen Israels samt seinen Götzen zu den Füßen des Cyrus legt[8]. Das ist nicht bloß ein Gerichtsakt, es ist eine neue Geburt: der Gedanke, daß die Geschichte ein Gebären, eine Entwickelung, und zwar eine der Erscheinung nach selbständige, der Sache nach von Gott geordnete und getriebene Entwickelung vorwärts drängender Gestaltungen ist, ist zuerst von diesem Profeten ausgesprochen worden[9]. Den Starrsinn, die Blindheit und Taubheit des wirklichen Israel übersieht und vertuscht er nicht: es leidet mit Schuld; es harrt der Vergebung, die ihm sein Gott ohne Anspruch zuerteilen will, nicht bloß um seiner Ehre willen, sondern auch um seiner Erlösertreue willen[10]. Aber wie sich seine Tröstungen durchweg an ein Zion wenden, das die Idee des Gottesvolkes als Organ göttlicher Botschaft und Widerstrahlung göttlichen Lichtes verwirklichen soll[11], so offenbart sich dem profetischen Blick, indem er die gesamte Führung des vergangenen und des gegenwärtigen Israel überschaut, unter der geringen und zerfetzten Hülle dieses blinden und tauben, von Menschen verachteten und von Tyrannen in den Staub getretenen Israel eine geistige Gestalt von leuchtender Hoheit: der von Gott gebildete und in die Welt gesandte Knecht Gottes, der, von Anbeginn Träger des göttlichen Wortes und Geistes und durch diese ihm einwohnende göttliche Kraft das äußere Israel zusammenbindend, nun das Licht Gottes zu den Heiden zu bringen berufen ist; ein Märtyrer der Wahrheit, wie es von solchem Beruf unzertrennlich ist, und um ihretwillen geschmäht und geschändet; aber mit der Vollendung dieses Martyriums zugleich das sühnende Opfer, das die Schuld der Welt ins Grab nimmt, um aus dem Grabe als Urheber und Anfänger eines neuen herrlichen Geschlechts zu erstehen[12]. Hülle auf Hülle sinkt vor dem Seherauge: hat das alte Israel sich an die Hoffnung des davidischen Königs geklammert, so werden dem neuen zwar die zugesagten Davidsgnaden gewiß nicht fehlen (55, 3); aber sie werden von dem Weltgott gewährt, der für die äußere Durchführung seiner Gedanken den Cyrus als seinen Gesalbten beruft, für die innere den Knecht salbt; und wie die Erneuerung des alten Königtums,

so ist für diesen Gott auch ein Tempel und Opferdienst entbehrlich: der Himmel ist sein Haus und Zion seiner Füße Schemel; sein Heiligtum aber sind Menschenseelen[13].

In Adlerhöhen geht der Flug dieser profetischen Rhapsodien über die kleinen Nöte der Erde hin; soziale Mißstände des Exils streift er kaum. Die Güter, die der Profet für sein Volk erwartet, werden ohne Bezahlung erworben; sie gehören einer höheren Ordnung der Dinge an (55, 1 f. 8 f.). Von den Tiefen göttlicher Vergebung wendet sich der schauende Blick, auf den lichten Weiten der Herrlichkeit zu weilen, deren Glanz die zukünftige Gottesstadt erfüllen soll. Aber je weiterhin, desto mehr mischen sich mit diesen Klängen aus einer höheren Welt auch andere Töne. Auch diesem Profeten mußten die konkreten Nöte der Wirklichkeit nahe treten, als nun mit der Einnahme Babels durch Cyrus 539 die nächste Erfüllung seiner Verheißungen eintrat. Mit der klugen Großmut des arischen Eroberers, der die herzlosen Völkerverpflanzungen der semitischen Weltmacht von sich wies und unter seiner Herrschaft jedem Volk das Dasein im Heimatlande und den Dienst der angestammten Gottheit gönnte, ließ dieser die gefangenen Juden heimkehren, unter ausdrücklicher Genehmigung der Wiederherstellung ihres Kultus[14]. An der Spitze der Heimkehrenden stand Sesbazar, auf dessen Herkunft aus dem Königsgeschlecht der ihm beigelegte jüdische Titel des Fürsten (nasî) schließen läßt[15]. Eine ansehnliche Schar von Verbannten, darunter ein unverhältnismäßig großer Prozentsatz von Priestern bildete den Zug. Von dem Eindruck des verödeten Zion und seiner Trümmer gibt die in ihrer Schlichtheit und ihrem Andringen erschütternde Aussprache unsers Profeten (64, 8 ff.) — der also unter den Heimgekehrten war — eine Vorstellung; und ihr gesellt sich das Zeugnis der Klagelieder, die sämtlich der Zeit zwischen 586 und 538 angehören[16]. Es galt zunächst, die Reste jüdischer Bevölkerung an sich zu ziehen, die daheim das Exil überdauert und unter denen auch Zuzügler aus den Nachbarländern sich hie und da angesiedelt hatten. Schon bei der Sammlung der Exulanten zum Aufbruch aus Babel hatte man keineswegs eine ängstliche Sorgfalt in bezug

auf den Nachweis jüdischer Abstammung walten lassen und über sechshundert Familienhäupter unsicherer Herkunft in den Zug mit aufgenommen (Esr. 2, 59 f.); schon dort wird jene eigenartige Umsetzung des idealen Weitblicks des Profeten in die reale Weitherzigkeit stattgefunden haben, die Jes. 56 ihre Arme weit auftut. Schranken, die der alten Gemeinde als hochwichtig und wesentlich gegolten, sollen fallen; auch der Fremdling, der sich der Gemeinde anschließt, soll willkommen sein; man will sich mit einem Minimum äußerer Zutrittsbedingungen begnügen, mit der Beobachtung des Sabbats und des „Bundes" (d. i. der Beschneidung, vgl. Gen. 17, 13), wenn nur die Liebe zum Namen Jahves und der gute Wille, ihm wohlgefällig zu sein, vorhanden ist[17]. Das wurde für die neue Einwurzelung in der Heimat noch wichtiger. Aber der Wärme des Herzens stellte sich die wirkliche Lage der Dinge rauh gegenüber. Hatte die Exulanten die unbestimmte Erwartung geleitet, in ihre alten Erbsitze einzutreten[18] oder nach Hesekiels Weisung neue zu erhalten, so ist verständlich, daß weder die im Lande Zurückgebliebenen, noch die ins verlassene Land eingewanderten Fremden, die sich inzwischen in Besitz gesetzt hatten, diesen ohne weiteres zu räumen willig waren. Gewalttätigkeiten blieben nicht aus (Jes. 59, 3); wer ausging, hatte keinen Frieden vor dem Feinde; es war, als wären die Leute wider einander losgelassen (Sach. 8, 10). Es kam dazu das charakteristische Kennzeichen herabgekommener und in Knechtung verwahrloster Bevölkerungen: die Verlogenheit (Jes. 59, 5 ff.; Sach. 8, 16 f.); es kam weiter dazu, daß der Verkehr mit den von dem Assyrer nach Samarien verpflanzten Kolonisten zu den Resten alten Götzendienstes neue Infektionen gefügt hatte (Jes. 65, 3 f. 11; 66, 17). Und während unter den Wohlsituierten der ansässigen Bevölkerung solche nicht fehlten, die die enttäuschte Begeisterung der Zuwanderer verhöhnten (66, 5), gebrach es anderseits unter diesen, insbesondere unter den Priestern, nicht an solchen, die in der näheren Berührung mit jenen eine Entwürdigung erblickten (65, 5, vgl. Hes. 44, 19). Der Profet hat unter diesen widrigen Umständen sein Haupt nicht gesenkt. Unentwegt bleibt er bei der Verkündigung, daß es auch

jetzt gilt, freie Bahn zu machen, die Trauernden in Zion zu trösten, die Zeit der Befreiung, der Vergebung und des Heils zu verkünden[19]. Der Eindruck der kümmerlichen Wirklichkeit weckt in ihm die Gegenwirkung gesteigerter Gewißheit und innigster Verklärung des zugesagten Heiles (K. 61 f., vgl. Hos. 2, 21). Himmel und Erde werden erneuert werden; die kühnsten Vorstellungen reichen nicht aus, die kommende Verherrlichung abzubilden (65, 17 ff.). Gerade dieser Zeit gehören die oben angezogenen Aussprüche an, daß der Gott Israels eines von Menschen gebauten Tempels nicht bedürfe. Anderseits aber versagt sich der profetische Blick nicht der wirklichen Not, die um ihn her ist; der soziale Puls der Profetie ist auch in ihm geweckt. Die Situation ist allerdings eine wesentlich andere geworden, als zu Amos' Zeit. An dem Gegensatz von Drängern und Bedrängten fehlt es auch jetzt nicht; aber auch die Dränger seufzen unter dem Druck der Lage. Sie meinen, daß ihre Fasttage wohl eine andere Vergeltung Jahves verdient hätten (58, 3). Das werweist ihnen der Profet. Jahve geschieht mit Jammergebärden kein Gefalle: er hat den Sabbat zur Ruhe und Wonne gegeben (v. 13 f.); es wird an ihnen sein, zu prüfen, was rechtes Fasten sei: nicht ein Zusammenfügen von Angstgebräuchen mit roher Brutalität (v. 4 f.), sondern die Gesinnung, die nicht bloß ihre Gaben, sondern sich selbst daran setzt, den Hungrigen zu speisen, den Nackenden zu kleiden, heimatlose Wanderer — deren es unter den Heimgekehrten noch manche geben mochte — ins eigne Haus zu nehmen, und die Freiheit, die Gott ihnen nach langer Gefangenschaft bereitet, auch denen zugut kommen zu lassen, die man selbst im Joch der Abhängigkeit hält (v. 6 f.). Es ist die Erweiterung der Gerechtigkeit zur Liebesübung, wie sie uns bei Hosea begegnete, die unter den gegebenen Zuständen als das zunächst Notwendige erscheint: in ihr erblickt der Profet die Vorbedingung für die noch immer ausstehende Vollendung der Verherrlichung Jahves (v. 8). Das trübe Antlitz der Gegenwart zu glätten reichen freilich diese Mahnungen nicht aus. Der Gedanke der Scheidung im Volke selbst, wie er zuerst bei Zephanja auftauchte, legt sich unter dem Druck der Erfahrung

immer enger um die Herzensweite des Profeten. Der Name des „Knechts" ist von K. 54 an verschwunden; es sondern sich die die „Knechte", die das eigentliche Heiligtum Jahves bilden, die Leute zerbrochenen, demütigen, ehrfürchtigen Geistes von denen, die sich dem Heil versagen[20]. Es bezeichnet einen Zusammenbruch großer Hoffnungen, wenn — im Gegensatz zu den verheißenden Ausgängen der Drohung bei den früheren — die Gesichte des Profeten, der mit einer lichten Verklärung wie keiner vor ihm die Zukunft seines Volkes ausgemalt, mit dem düstern Bilde einer immerwährenden Verurteilung der von der Gemeinde Ausgeschiedenen zu Ende gehen (66, 24).

Wie lange die Wirksamkeit Deuterojesajas unter den Heimgekehrten gedauert hat, wissen wir nicht[21]. Aber jedenfalls ist für den Gang der Dinge in der Kolonie nicht die freie und weite Art bestimmend geworden[22], der die beherrschenden Züge in der geistigen Gestalt dieses Evangelisten des Alten Testaments angehören. Schon in dem Übergewicht, das die Glieder des Priesterstandes unter den Heimgekehrten durch Zahl und Bildung hatten, lag es begründet, daß der nüchterne, straffere aber auch engere Geist der priesterlichen Profetie Hesekiels den Pflug in die Hand bekam. Es war nicht not, ihn erst wachzurufen; wie sehr er in der Verbannung im Volk Verbreitung gefunden, sieht man aus Fragen wie Hagg. 2, 11 (vgl. Hes. 44, 23) und ähnlichen Äußerungen der im Exil umgebildeten Volksseele. Der Gedanke des Tempelbaus, dem schon durch das Edikt des Cyrus so kräftiger Vorschub geleistet war, war nur durch die Not der Zeit in den Gemütern zurückgedrängt. Denn Mißwachs und Teuerung drückten, und wer es konnte, suchte vorerst sich selber behaglich einzurichten (Hagg. 1, 3 ff.). Man harrte einer großen Offenbarungstat Gottes, die nach der Erlösung auch die Verherrlichung Israels herbeiführen sollte (Jes. 63, 19—64, 2). So vergingen siebzehn Jahre. Da brachte das Jahr 521 die Kunde von großen Katastrophen im Osten, und wie in den Zeiten der alten Profetie warfen die gewaltigen Ereignisse des Weltschauplatzes den zündenden Funken neuer profetischer Begeisterung in die Kolonie. Die Wirren nach dem Tode des Kambyses und

der Thronbesteigung des Darius, der bald darauf in den meisten Gebieten des Perserreichs ausbrechende Aufstand erschien als der deutliche Hinweis, daß Jahve neue und unerhörte Dinge vorhabe. So trat denn im Jahre 520 der Profet Haggai mit der Botschaft unter das Volk, daß mit der Erschütterung der Nationen das große Heil Israels anzuheben im Begriff stehe. Sehr verkehrt sei es, die Heimsuchungen des Mißwachses und der Teuerung so zu deuten, daß der alte Zorn Jahves über die Sünde des Volkes noch immer nicht gewichen und also für die Bemühung um den Bau des Tempels auf göttliches Wohlgefallen zur Zeit noch nicht zu rechnen sei. Vielmehr seien jene Plagen Zorneszeichen über die neue Sünde der Säumigkeit im Tempelbau; diesen gelte es mit aller Energie zu fördern, um das kommende Heil würdig gerüstet zu empfangen. Serubbabel, der Enkel Jechonjas, der jetzt an der Spitze der Gemeinde stand, und Josua, der Hohepriester, dessen Amt und Person von jetzt ab immer bedeutender in den Vordergrund tritt, zeigen sich willig, der profetischen Botschaft Folge zu leisten. Noch im Spätherbst des Jahres wird der Bau energisch in Angriff genommen, und die Hoffnungen des Sehers entflammen sich zu der weiteren Verkündung, daß mit der neuen Wendung der Dinge auch die Wiederherstellung des davidischen Königtums mit Serubbabel in unmittelbarer Aussicht stehe (2, 20 ff.). Es konnte scheinen, als sollte sich unter dem Zusammenbrechen der persischen Macht statt einer geduldeten Tempelkolonie die alte Reichsherrlichkeit aufrichten. Aber es war trügender Schein. Die große Dariusinschrift auf dem Behistânberge in der Choaspesebene gibt mit Bild und Wort Auskunft über die Niederwerfung des Aufstandes, der fast alle östlichen und nördlichen Provinzen des Reichs durchtobt hatte. Die Messiashoffnungen in Jerusalem brechen, kaum ans Licht getreten, schnell wieder zusammen, und der Priesterprofet Sacharja, der nach dem jähen Verstummen seines Vorgängers Haggai mit einer Reihe weiterer Visionen hervortrat, gibt schon in der ersten, die vom Februar 519 datiert ist, den niederschmetternden Eindruck wieder. „Die Erde liegt stille", so verkünden die himmlischen Botschafter, die der Herr der Welt aus-

gesandt, und der Engel klagt: „Jahve, wie lange willst du dich nicht erbarmen über Jerusalem und die Städte Judas? (Sach. 1, 11 f.). Auch über das Aufflackern eines zweiten Aufstandes in Babylon, wo ein Armenier sich im Herbst des Jahres 520 als Sohn des letzten Königs Nabonned unter dem Namen Nebukadrezars III. aufgetan, sieht er das nahe Ende hereinbrechen und ermahnt in der dritten Vision (2, 10 f.) die in Babel zurückgebliebenen Juden, die Rettung in Zion aufzusuchen. Bald nachher muß die Nachricht von dem Eintreffen der Verkündigung in Jerusalem eingetroffen sein. Mit dem Königstraum Serubbabels war es zu Ende. Von der ersten Stelle, die dieser in Haggais Reden eingenommen, rückt er in die zweite; bei Sacharja ist der Hohepriester Josua nicht bloß der geistliche Führer der Kultusgemeinde, sondern hat auch die oberste Gewalt im Heiligtum, die vor dem Exil in den Händen des Königs gelegen hatte — ein wichtiger Schritt zur Gestaltung der Hierokratie, die sich unter persischer Hoheit als die Verfassungsform des neuen Gemeinwesens herausarbeitet. Die einmal aufgewachte Messiashoffnung gewinnt eine neue Gestalt: Josua mit dem ihn umgebenden Rat der Priesterhäupter ist nach Sacharja zwar für die Gegenwart Repräsentant der Gottesherrschaft in Israel; die Zukunft aber betreffend sind sie nur ein Vorzeichen des kommenden Messias, für den die von Jeremja geschaffene Bezeichnung des „Sprossen" wieder ans Licht gezogen wird. Die Krone wird Josua zwar aufgesetzt, aber nur um demnächst als Wahrzeichen für diese Zukunft im Tempel deponirt zu werden[28]. Für Serubbabel bleibt der Trost, daß er, wenn schon aus der Hoffnung der Macht herausgeschleudert, das innerlich erhabenere Gotteswerk des Tempelbaues zustande zu bringen bestimmt bleibt (4,4 ff.). In der Tat schritt trotz der Veränderung der Lage der Bau rüstig vorwärts. Es hatte ja nicht fehlen können, daß die erste Kühnheit des profetischen Aufschwunges und was damit zusammenhing den Argwohn reizte. Der persische Satrap in Syrien, Thatnai, berichtete darüber an den Hof. Aber Darius, in den Spuren der Politik des Cyrus verharrend, war großsinnig genug, der armseligen Kolonie gegenüber königliche Milde walten zu lassen. Er begnügte sich, im Archiv von Egbatana feststellen zu lassen,

daß die von den Juden behauptete Licenz des Cyrus wirklich erteilt war, und ließ nach dieser Feststellung sogar dem Unternehmen durch den Statthalter materielle Förderung zuteil werden. Am 3. Adar des sechsten Jahres des Darius — März 515 — war der Bau vollendet (Esra 6, 15). Von dem regen Kultusleben, das sich alsbald herstellte, zeugt die neuerwachende Blüte der Psalmdichtung. Glückliche Ernten hoben die Stimmung des Volkes; den Aufwand für den täglichen Opferdienst hatte der Erlaß des Darius auf die königlichen Kassen angewiesen[24], wie Hesekiel das als Fürstenpflicht bezeichnet hatte. Es konnte scheinen, als wenn dessen Entwurf des neuen Israel, das im Tempel sein Zentrum, im Priesterstande seine Spitze hat, der Verwirklichung nahte. Auch das war ja in Hesekiels Sinne, daß der Hohepriester, so bedeutend seine Stellung unter der Macht der Umstände und ohne Zweifel auch durch das persönliche Verdienst Josuas geworden, doch in Ausübung seiner Macht wesentlich gebunden war, nicht bloß durch das Kollegium der angesehensten Priester, das ihn umgab (Sach. 3, 8 ff.), sondern auch durch die Geltung, die jetzt — im Sinn des von Hesekiel aufgerichteten Prinzips der Individualität und ihrer Wertung in der Gemeinde — der Beteiligung sämtlicher Gemeindeglieder an den gemeinsamen Angelegenheiten eingeräumt ward. Die Bemerkung des Josephus, daß die Hohenpriester dieser Zeit „demokratische" Politik getrieben hätten, erhält eine starke Bestätigung durch die Wahrnehmung, in welchem Grade weiterhin die Volksabstimmung als Mittel öffentlicher Beschlußfassungen erscheint[25]. Was wir von Sacharjas sozialer Betätigung erfahren — es stammt noch aus dem vorletzten Jahre vor des Tempels Vollendung — ist charakteristisch nicht bloß durch den Anlaß der an ihn gebrachten Frage: es handelt sich darum, ob die exilischen Fasttage noch weiter begangen werden sollen; auch nicht bloß als Zeugnis für den innigen Zusammenschluß und das Vertrauensverhältnis zwischen den Kolonisten und ihren priesterlichen und profetischen Leitern, sondern auch durch den erteilten Bescheid des Profeten. Auch ohne daß die Weltkatastrophe eingetreten wäre, kann Sacharja mit guter Zuversicht in die Zukunft blicken und im Anschluß an Mi. 4, 1 ff. — wenn

schon mit priesterlicher Umformung des Ausdruckes — die Erfüllung der großen Verheißung für Zion, die noch aussteht, als herannahend in Aussicht stellen: er ist in der Lage, in der bereits eingetretenen günstigen Wendung der Dinge ein Unterpfand jener Erfüllung aufzuweisen. So begnügt er sich denn mit der Weisung zu rechtschaffenem Tun und zur Verträglichkeit, mit dem schärferem Akzent, der die Neigung zum Lügen rügt, und mit dem Schlußbescheid, daß die Fasttage zwar nicht fallen, aber als Freuden- und Festtage begangen werden sollen (Kap. 7 f.). — Ein Schatten freilich, und er war dicht genug, blieb über das Ganze gebreitet. Man war eben eine Kultusgemeinde, kein Volk im eigenen Lande. Die Nähe des persischen Statthalters, der namentlich der fiskalischen Seite seines Amtes nicht immer mit Milde waltete (Mal. 1, 8), erinnerte täglich an die Schranken der freien Bewegung, und der grollende Klang des Klageliedes (5, 8. 4.): „Sklaven herrschen über uns, unser Wasser trinken wir um Geld, unser Holz müssen wir bezahlen" hallt noch tief ins nächste Jahrhundert hinein. „Knechte sind wir in dem Lande, das du Gott unsern Vätern zu geben verheißen; unsere Leiber und unser Vieh gehören dem Könige" klagt das Gebet der Gemeinde Neh. 9, 36 f.

Für die Entwickelung der Kolonie bis zum Jahre 458, dem Zuzug Esras, gebricht es an historischen Berichten. Eine Notiz aus der Zeit des Xerxes unter den Urkunden des Chronisten scheint auf Zerwürfnisse mit der Mischbevölkerung der Umgebung zu deuten; aber sie bricht sofort nach dem Eingang ab (Esra 4, 6). Nur eine Profetenstimme noch hat sich in dieser Zeit vernehmen lassen: die des ungenannten Profeten, den die Überschrift seines Büchleins nach einem Stichwort aus 3, 1 als den Jahveboten, „Maleachi" bezeichnet. Von der Weise der älteren Profeten unterscheidet ihn sowohl die Neigung zu dialogischer Verhandlung, als die überall durchblickende Beziehung auf den Charakter der Kultusgemeinde, mit der es seine Gegenwart zu tun hat; aber an profetischem Geist und Ernst fehlt es ihm keineswegs. Mit der Schärfe der alten Jahveprofeten rügt er die augenscheinlich sehr bald eingetretene Selbstverwahrlosung des herrschenden

Standes der Priester, nicht uneingedenk des alten Ideals, das diesem Stande Hosea in der Aufgabe der Volkserziehung aufgerichtet (Mal. 2, 5—7), aber doch mit vorwiegender Beziehung auf die unehrerbietige Vernachlässigung seiner kultischen Berufspflichten (1, 6 f.; 3, 3). Auch die Sünden im Volk entgehen seinem Auge nicht, weder Zauberei und Ehebruch und Meineid, noch die Hartherzigkeit gegen die von alters her der Barmherzigkeit und Billigkeit Empfohlenen, die Wittwen und Waisen, die Tagelöhner und Schutzfremden (3, 5 f.); aber auch hier wendet sich der Stachel der Rede am nachdrücklichsten gegen die Unredlichkeit und Saumseligkeit in der Ausrichtung der kultischen Abgabepflichten (3, 7 ff.). Die weiten Perspektiven Deuterojesajas inbetreff der Weltherrschaft des Gottes Israels erscheinen hier auf konkrete Gestalt gebracht: schon jetzt ist Jahves Name groß unter den Nationen vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne, überall werden ihm Rauchwerk und reine Opfergaben dargebracht (1, 11. 14). Aber konkrete Gestalt gewinnt auch die Scheidung innerhalb des Volkes selbst, die ihre Schatten über die letzten Äußerungen des Deuterojesaja warf. Es sind nicht wie bei diesem die vergeblich für Jahve Geworbenen, die Maleachi abscheidet, sondern wie Zephanja scheidet er sich selbst und ein Häuflein von Gottesfürchtigen von denen in der Gemeinde, die ihre innere Entfremdung mit skeptischen Gedanken über Gott und sein Walten decken (3, 13—21).

Aber nicht bloß Nachklänge und Weiterführungen, sondern auch ein Gedankenwert eigner Bedeutung gibt diesem letzten unter den Profeten des Alten Testamentes den Anspruch, einen Zug hoher und edler Geister und Wohltäter der Menschheit würdig zu schließen. Hat Hesekiel auf den Schultern Jeremjas die Bedeutung der geheiligten und sittlich gefestigten Persönlichkeit für Heil und Wohlfahrt alles Gemeinschaftslebens auf den Leuchter gestellt, so hat kürzer zwar, aber mit dem gleichen Nachdruck Maleachi dasselbe für die andere Grundveste alles sozialen Gedeihens, für die Familie getan. Nicht als hätte die Wertung dieser Institution dem alten Israel gefehlt. „Bei keinem Volke ist die Bedeutung der Familie als Grundlage der ganzen Kulturent-

wickelung so deutlich erkennbar, wie bei den Israeliten“[26]. Aus Familienhäuptern setzt sich das alte Volk zusammen, und Kinderreichtum ist Mehrung der Bedeutung des Mannes für das Volk und seines Ansehens im Volk. Aber eben darin lag zugleich eine Unvollkommenheit, die nur einem geistig stagnirenden Volk hätte ungefühlt bleiben können. Die Frau, lediglich Mittel der Kindererzeugung, ist Eigentum des Mannes; er kauft sie, zugleich als Arbeitskraft, ihrem Vater ab; er nimmt — zumal das Institut der Adoption in Israel unbekannt ist[27] — Nebenweiber, um nicht kinderlos zu bleiben; er entläßt sie, wenn sie sein Mißfallen hat, ohne ein weiteres Bedenken als die Rücksicht auf die Verfeindung mit ihren Angehörigen. Der Luxus bemächtigt sich der Freiheit; viel Frauen zu haben wird Gegenstand des höfischen Prunkes, den die Obersten im Volk nachahmen. Auch hier hat das Organ der Weckung und Erziehung des Volksgewissens durch die Religion, die Profetie, eingesetzt. Der tiefsinnige Profet, der die Urgeschichte erzählt hat, weist auf eine andere Wertung der Frau hin, wenn er sie nicht als unterworfenes Mittel, sondern als die Gehilfin des Mannes bezeichnet, die als ein Gegenüber ihm zur Seite steht (Gen. 2, 18). Die eheliche Liebe selbst zu dem ungetreuen Weibe wird von Hosea als ein Verhältnis von solcher Zartheit und Innigkeit gedacht, daß er — und die folgenden Profeten sind ihm darin nachgefolgt — in keinem andern Verhältnis ein so entsprechendes Abbild der unaussprechlichen Liebe Gottes zu seinem Volk zu finden vermag. Das Deuteronomium formt das Schlußgebot des Dekalogs, in dem das Weib lediglich als Bestandteil des Hauses neben Rind und Esel aufgezählt wird, zu neuer Stellung um, indem es das Weib für sich voranstellt, und das Haus mit Zubehör nachfolgen läßt[28]. Zwei treibende Gedanken sind mit alledem auf die Bahn getreten. Der eine, daß das Weib nicht Kaufware ist, auch wenn die alte Sitte des Brautpreises erhalten bleiben mag, sondern Persönlichkeit gleicher Kategorie und Würde wie der Mann — und wie edel hat das Lob der tugendsamen Hausfrau diesen Gedanken des durch ihr eigenes Sinnen und Schaffen den Mann tragenden Gegenübers (Spr. 31) ausgeführt! Der andere, daß dieser Bedeutung

des Weibes gemäß nur auf dem Grunde der Einehe ein ideegemäßes Familienleben sich aufbauen kann, das dem Volke nicht bloß Mehrung der Häupter, sondern die innere Stärke einer in der heiligen Umfriedung des Hauses gepflanzten und gehegten Gesittung zuführt. Hat auch das deuteronomische Gesetz nicht den Wagemut, die im Volk eingewurzelte Scheidungssitte aufzuheben, so zeigt es doch das deutliche Bestreben ihrer Einschränkung: nicht bloß durch die Forderung des Scheidebriefes (die der Wortlaut des Gesetzes nicht als etwas Neues einführt, sondern als bekannt und geübt voraussetzt) und durch die Sanktion des Volksherkommens, das die Wiederverheiratung mit der Frau, von der man sich geschieden, als unzulässig ansah, sondern auch durch direkte Erschwerungen und Einschränkungen des Scheidungsrechtes[29]. Maleachi nun erhebt betreffs der Ehe eine doppelte Anklage. Die erste (2, 11 f.) die Klage des zürnenden Patrioten, der Gottes Strafgericht über Volksgenossen herabruft, die sich mit Nichtisraelitinnen verheiraten. Sie ist aus der Zeitlage geboren, in der allerdings im Konnubium mit Volksfremden eine Gefahr für Bestand und Erhaltung der um die Existenz ringenden Kolonie lag. Maleachi hat mit dieser Rüge den harten Maßnahmen Esras[30] die Bahn geebnet, die doch gegen die eigne Anschauung des Profeten von der Ehe sich versündigten. Anders steht es mit der zweiten Anklage (2, 13—16). Wie könne Gottes Wohlgefallen auf dem mit den Tränen verstoßener Weiber bedeckten Altar ruhen, da doch Er selbst Zeuge sei zwischen dem Weibe der Jugend und dem Gatten, der sich treulos von ihr schied, die ihm zur Gefährtin durch heiligen Bund angetraut war. Nicht bloß der Patriot redet hier, der Jahves Strafe herabruft, sondern der Profet, der Botschaft und Weisung Jahves zu entbieten hat: „Ich hasse Scheidung, spricht Jahve der Gott Israels; — hütet euch für euer Leben, verleugnet die Treue nicht[31]!“ Man sieht, mit fester Hand ist das Resultat aus der Bewegung der Profetie gezogen: ohne Umschweif und Abzug wird die Unauflöslichkeit der Ehe durch menschlichen Willen als göttlicher Wille verkündet und unter die Bedingungen des Lebens gerechnet, mit denen es die Profetie von vorn ab

zu tun gehabt hat. Zwei große Perspektiven hat der letzte Profet Israels mit dieser zwiefachen Anklage der Folgezeit hinterlassen. Mit der ersten die Perspektive auf ein Volk Israel, das mit ängstlicher Bemühung um Einzäunung des Blutsverbandes das alte Volkstum und den Namen Juda in der Völkerwelt zu erhalten ringen wird. Mit der zweiten den Ausblick auf ein neues Volk Gottes, das seinen Bestand auf die höchste Auffassung des Grundverhältnisses der Ehe gründen, und dessen soziales Steigen und Sinken an der Schätzung und Heiligung der Familie und des Hauses zu erkennen sein wird. In einem Verlauf, der des Nachsinnens wert ist, hat die Schriftprofetie mit der Totenklage des Amos über das alte Volk eingesetzt, um auf ihrem Höhepunkt durch Jeremja den unvergleichlichen Wert der Einzelpersönlichkeit als Leuchte für die Zukunft aufzurichten, und am Schluß das Fundament der in neuer Tiefe erfaßten Keimform alles Gemeinschaftslebens zu legen. —

Maleachi schließt mit Bewußtsein die Reihe der Schriftprofetie. Er erwartet keinen seinesgleichen mehr, sondern gibt die Leitung des Volkes an das Gesetz Moses ab (3, 22). Mit der Bescheidenheit des Epigonen erwartet er die letzte große Wegbereitung, die nach 3, 1 der abschließenden Offenbarung Jahves vorausgehen soll, nicht von einem Profeten wie er selber, sondern richtet seinen Blick auf den gewaltigen Bahnbrecher Elia zurück: der wird dem Tage Jahves die Bahn rüsten (3, 23 f.)[82]. Der Gang der Dinge hat diese Linien eingehalten. An die Stelle des sozialen Zeugnisses der Profeten ist die soziale Praxis frommer und umsichtiger Laien getreten, wie sie Nehemja eröffnet hat. Die Leitung des Volkes ist dem Gesetze Moses zugefallen, wie es durch den sammelnden und ordnenden Fleiß der babylonischen Gelehrten zum großen Gesamtmonument der Volksgründung und der gesamten Gesetzesentwickelung in Israel geworden war. Und daß dieses Gesetz von der bedeutungsvollsten religiösen Bewegung der alten Welt, von der Religion der Profeten nicht bloß als ein caput mortuum, als eine leere Hülse zurückgeblieben war, sondern daß sich auch feurige Kräfte jener Bewegung darin niedergeschlagen, hat ihr Aufflammen in den

Makkabäerkämpfen und ihr Nachglühen in der jüdischen Apokalyptik bewiesen. Die größere Aufgabe jedoch, die ihm für die Geschichte der Religion beschieden war, war die, daß unter seinem Gewahrsam Sinn, Sehnsucht und Aufnahmefähigkeit für die große Erlösung der Menschheit zur Freiheit der Kinder Gottes erwachsen konnte. In tiefsinnigem Gemälde führt uns das Neue Testament die Wegbereiter Mose und Elia als Zeugen der Verklärung Christi vor, die vor dieser Verklärung und der neuen Gestalt der Dinge weichen. Daß aber ihre Bedeutung auch für diese neue Menschheit nicht erloschen ist, lehrt der Meister selbst, wenn er in der sozialsten unter seinen Parabeln den Finger darauf legt, daß für die große Menge derer, in denen der Sinn für soziale Not und Hilfe erst noch der Erweckung bedarf, Mose und die Profeten zu hören der gewiesene Weg ist[83].

Anmerkungen.

Abkürzungen; KAT. = E. Schrader, Die Keilschriften u. das A. T. Dritte Auflage von Zimmern u. Winckler. 1903.
KB. = Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek. 1889 ff.
SK. = Theologische Studien u. Kritiken.
ZAT. = Stade, Zeitschrift für die ATl. Wissenschaft.

I.

1. (S. 3) I Kön. 22, 49 f. Nicht lange nach dem dort berichteten Ereignis gewannen die Edomiter ihre Unabhängigkeit wieder II Kön. 8, 22, wodurch der Hafen Elath für Juda verloren ging. Im achten Jahrhundert ward er von Usia wieder erobert II Kön. 14, 22; und da unter dessen Sohn Jotham Jesaja (2, 16) auf „Tarsisschiffe" — große Seeschiffe, wie sie auch Salomo zu seinen Ophirfahrten verwendet hatte I Kön. 10, 22 — Bezug nimmt, so liegt die Annahme nahe, daß unter Usias und Jothams kräftiger Regierung ein nochmaliger Ansatz zur Wiederbelebung israelitischen Seehandels gemacht worden ist. Aber bereits unter Jothams Nachfolger Ahas ging Elath abermals verloren II Kön. 16, 6, und diesmal auf die Dauer. — I Kön. 10, 15. Hes. 26, 2.

2. (S. 4) Ex. 22, 24. Deut. 23, 20. Lev. 25, 36 f. Übereilt allerdings wäre die Annahme, daß diese Bestimmungen auf Unkenntnis anderer Kapitalverwertung beruhten. Vielmehr deutet schon in der ältesten Ex. 22 die eigentümliche Form — „du sollst deinem Volksgenossen nicht zum Wucherer werden, (d. h.) du sollst ihm keinen Zins auflegen" — darauf hin, daß ein Grundsatz alter Volkssitte gegen das Eindringen anderer Praxis (von den Kanaanitern her) gewahrt werden soll. Noch deutlicher zeigt der Zusatz Deut. 23, 21, der von dem „Ausländer" — nicht dem im Volk ansässigen Schutzfremden (gēr), sondern dem Geschäfte halber im Lande weilenden Fremden (nōkhrī) — Zins zu nehmen erlaubt, daß in dieser späteren Zeit das innerhalb des Volkes unverändert festgehaltene Verbot nach außen hin eine Einschränkung erhalten mußte, wenn man nicht fremde Geschäftsleute in die Lage setzen wollte, mit israelitischem Gelde lediglich zu ihrem Vorteil zu spekulieren. Vgl. auch Deut. 15, 6.

3. (S. 4) Wieviel entwickelter und rechtlich genauer umgrenzt als im A. T. sind selbst in bezug auf den Landbau die Verhältnisse, denen Hammurabis Gesetz sich anpaßt, mit ihren präzisen Unterscheidungen zwischen Besitz und Lehen, zwischen Grundherren, Pächtern auf Naturalpacht oder auf Zinspacht, Unternehmern, die sei es Land des Besitzers zur Urbarmachung übernehmen, sei es Gärten für ihn anlegen, sei es seine Herden mit eignem Risiko und Genußanteil in Pflege nehmen, endlich Gärtnern und Schäfern im Dienst des Herrn gegen Besoldung oder Naturalbeteiligung am Ertrag etc. Vgl. die betr. Bestimmungen bei Winckler, die Gesetze Hammurabis 1904, S. 20 ff., sowie die S. 67 ff. (von § 244 an) auf das Dingen von Arbeitern und Mieten von Nutztieren sich beziehenden. Möglich, daß in Israel manche von jenen Verhältnissen ebenfalls bestanden haben (vgl. auch unten IV Anm. 3): direkt erfahren wir nur von der Unterscheidung zwischen Groß- und Kleinbesitz, Tagelöhnern und Sklaven. Ob die Bezeichnung der „Wehrmänner" (gibborê chajil), die auf ursprüngliche Kriegsverpflichtung zu weisen scheint, alle Großgrundbesitzer oder nur eine bestimmte Kategorie der Besitzer überhaupt bezeichnet, wird um so weniger zu entscheiden sein, als Stellen wie I Kön. 11, 28; II Kön. 24, 16; Ruth 2, 1 zeigen, daß die Bezeichnung schon früh in den allgemeinen Sinn des tüchtigen oder vermöglichen Mannes übergegangen ist, und mehr als das letztere auch aus der charakteristischen Stelle II Kön. 15, 19 f., wo die „Wehrmänner" zur Kontribution herangezogen werden, nicht gefolgert werden kann.

4. (S. 5) Am. 6, 6. Jes. 5, 22 etc.

5. (S. 5) Vgl. die Darlegungen von A. Harnack (in der Schrift: Evangelisch-sozial, von Harnack u. Delbrück 1896, S. 25 f.) und Peabody (Jesus Christus u. die soziale Frage, deutsch von Müllenhoff 1903, S. 27), die mutatis mutandis auch für die Profeten des A. T.s zu Recht bestehen. Nicht ausgeschlossen aber ist damit, daß die sozialethischen Gedanken der Profeten, wie wir sehen werden, einen bedeutenden Einfluß auch auf die wirtschaftliche Seite der Gesetzgebung gehabt haben.

6. (S. 6) „Everywhere he fixes the matter in his eye; he sees it; his heart, now and then, is as if struck dumb by the greatness of it ... A hero has the first distinction, which indeed we may call first and last, the A and O of his whole heroisme, thas he looks through the shows of things ento things. . . Such sincerity, as we named it, has in very truth something of divine. The word of such a man is a voice direct from Natures own heart. Men do and must listen to that as to nothing else; — all else is wind in comparison." Carlyle, Heroes and Hero-Worship (London, Routledge) S. 98. 75. 74; im Kapitel vom prophetischen Heroismus. Vgl. auch unten III Anm. 3.

7. (S. 7) Vgl. Schmoller, Über einige Grundfragen der Sozialpolitik[2] 1904, S. 223.

8. (S. 8) Vgl. m. Abh. über die Idee des Lebens im A. T. SK. 1895, S. 693 ff.

II.

1. (S. 11) Jes. 9, 19 f., vgl. 11, 13. Hos. 2, 2 etc.

2. (S. 11) Vgl. Ri. 9 (Abimelech); 11 (Jephta).

3. (S. 11) I Sam. 11, 6 ff.; II 5, 1 ff. — Daß eine auf dem Boden der Kultusgemeinschaft erstandene Volkseinheit ihre Geschicke zunächst der priesterlichen Leitung unterstellt; daß, nachdem diese durch Erschlaffung sich den Bedrängnissen des Volkes nicht mehr gewachsen zeigt, ein von profetischer Geistesklarheit und Volksliebe erfüllter Angehöriger des regierenden Standes selbst die Überleitung der Volksordnung in die der kriegerischen Monarchie als unausweichliche Nötigung erkennt und in Vollzug setzt, ist der im Wesen der Dinge angezeigte Gang der Entwickelung; und es ist der Kern, der die I Sam. 8 ff. zusammengestellten Berichte bei aller Verschiedenheit der Nuancierungen in der Berichterstattung zusammenhält.

4. (S. 13) Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 413.

5. (S. 13) Von Wellhausen, Israelitische u. jüdische Geschichte[5] S. 108.

6. (S. 14) II Kön. 10, 15 ff. Jer. 35. I Chron. 2, 55.

7. (S. 14) II Kön. 9, 11. Jer. 29, 26.

8. (S. 15) Vgl. Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte S. 141. Schmoller, a. a. O. S. 247 f.

9. (S. 16) Deut. 17, 15. II Sam. 5, 3. II Kön. 11, 17.

10. (S. 16) II Kön. 10, 6. Zeph. 1, 8.

11. (S. 17) I Sam. 31, 11 ff. II Sam. 19, 32 ff.

12. (S. 17) Jer. 26, 20 ff. 17 ff.; 15, 4; 2, 30. II Kön. 21, 16. — Die der älteren Zeit angehörigen Fälle I Kön. 22, 26 f.; II Kön. 6, 31 sind nicht Ausnahmen, sondern Bestätigung der Regel. Weil der Profet als Gottes Bote Anspruch auf Gehör und Unverletzlichkeit hat, ist er für die Ansage, deren Mißerfolg ihn als Fälscher göttlicher Botschaft ausweist, verantwortlich. Vgl. auch Deut. 18, 20 ff. — I Kön. 13, 4 bezieht sich das „Greifen" nicht auf den Profeten, sondern auf den (berstenden) Altar, der angepackt (genauer: umklammert, vgl. Jer. 49, 16) werden soll. Vgl. Klostermann z. St. — Die Tötung des Profeten Sacharja II Chron. 24, 21 erfolgt durch eine Zusammenrottung der wütenden Volksmenge. Der Zusatz „auf Befehl des Königs", der mit der von der geschichtlichen Quelle des Chronisten ausdrücklich betonten Verschwörung in Widerspruch tritt, ist von letzterem eingesetzt, um in dem späteren Mordkomplott wider den König selbst eine göttliche Vergeltung erkennen zu lassen; vgl. v. 25 f. mit v. 22. — Dagegen wird angesichts der doppelten Beglaubigung I Kön. 18, 4; II Kön. 9, 7 nicht zu zweifeln sein, daß das tyrische Herrscherbewußtsein der Isebel sich auch an Profeten vergriffen hat. Zu beachten aber ist, wie sorgfältig der Ausdruck auch in diesen Stellen, so wenig der Erzähler sonst für den König eingenommen ist, doch diesen von der Blutschuld ausschließt.

III.

1. (S. 19) Jes. 5, 20f. Ps. 12, 5.

2. (S. 20) Renan, histoire du peuple d'Israel II (1891) S. 425: On peut dire, que le premier article de journaliste intransigeant a été écrit 800 ans avant Jésus-Christ, et que c'est Amos, qui l'a écrit. Nous possédons de ce patron des publicistes radicaux une dizaine de surates, qui doivent compter entre les pages les plus étranges, que nous ait léguées la haute antiquité etc.

3. (S. 20) Amos 7, 7ff. Mi. 2, 11f.; 3, 8. Hos. 9, 8. Jes. 8, 17f. „Was die sittliche Höhe eines Menschen, was Güte, Größe und inneren Adel desselben kennzeichnet, ist nicht der Spähsinn, mit dem er sein Interesse verfolgt, sondern die Selbstvergessenheit, die Selbsthingabe, die Mißachtung persönlichen Wohlergehens und Wohlbehagens, deren er um des höheren Zieles willen fähig ist" (Froude). Schöne Fingerzeige zum psychologischen Verständnis des Gegensatzes zwischen Demagogie und Profetie bieten Leben und Nachlaß dessen unter den Bahnbrechern der neueren sozialen Bewegung, der in den obengenannten Eigenschaften den Profeten des A. T. am verwandtesten ist, F. Maurice. Vgl. M. Sell, Leben des F. D. Maurice (1885) S. 303. 217f. 274f. 301. 445 u. ö.

4. (S. 21) I Kön. 21, 19f. Vgl. Cornill, Der israelitische Profetismus[4] (1903) S. 32f.

5. (S. 21) Vgl. Gunkel, Der Profet Elia (Preußische Jahrbb. 1897) S. 28ff.

6. (S. 22) Hos. 9, 7, vgl. Mi. 3, 8. In Hos. 9, 7 übersetze: „Gekommen sind die Tage der Rechenschaft; gekommen die Tage der Vergeltung; Israel wirds merken! — ‚Närrisch ist der Profet, von Sinnen der Geistesmann'. — (Allerdings von Sinnen, nämlich) wegen der Fülle deiner Verschuldung und der argen Widerspenstigkeit". Die mittelste Zeile ist eingeführte Rede des unwilligen Volkes. Vgl. Nowack z. St.

7. (S. 23) Vgl. I Kön. 22, 6ff. Jes. 3, 2; auch oben S. 69 und dazu unten X Anm. 5. Möglich, daß darin Nachahmung ostländischer Sitte vorliegt, wiewohl, wenn überhaupt an Vorbilder zu denken, der Umstand, daß Isebel zahlreiche Götzenprofeten aus ihrem Hofhalt beköstigt (I Kön. 18, 19), eher auf das phönizische hinweist. Zahlreiche Erscheinungen aber bis herab auf die Hofprofeten, die noch heute der Kaiser von Korea unterhält, und den Profeten des Hottentotten Witboi zeigen, daß derartiges unter bestimmten Volks- und Religionsverhältnissen sich auch spontan erzeugen mag. Jedenfalls aber gilt von jener kriechenden Bettelei in Keilschrift, die neuerdings als Beweis für die produktive Vorbildlichkeit assyrisch-babylonischer Kultur auch für die hebräische Schriftprofetie geltend gemacht worden ist, daß sie mit den Schriftprofeten des A. T. noch weniger Ähnlichkeit aufweist, als Thersites mit Achill, und höchstens als Pendant zu der höfischen Wahrsagerei in Israel bezeichnet werden kann. Vgl. den Abdruck bei E. König, Die Babel-Bibelfrage und die wissenschaftliche Methode (1904) S. 16.

8. (S. 23) Mi. 3, 5ff.; 2, 11. Jes. 28, 7. Hes. 13, 19. Für einen solchen hält der Priester Amazja in Bethel augenscheinlich auch den Amos, wenn er ihm den Rat gibt, lieber in Juda sein Brot mit Weissagen zu verdienen Am. 7, 12. Die Schriftprofetie ist von dieser vulgären und bestechlichen Wahrsagekunst in Israel überdauert worden, Neh. 6, 10—14.

9. (S. 23) I Sam. 10, 5. II Kön. 3, 15. Auch sonst begegnen Zeichen, daß Elisa, dessen profetische Tätigkeit ihren Schwerpunkt aufs politische Gebiet verlegte, von der nachfolgenden Schriftprofetie nicht als maßgebendes Vorbild angesehen worden ist. Die Bluttaten Jehus sind dem Hosea (1, 4) Blutschuld, die an Jehus Hause mit Blut gesühnt werden muß, obwohl sie von Elisa veranlaßt waren (II Kön. 9, 7). Das profetische Gesetz lehnt Deut. 20, 19 die von Elisa ins Auge gefaßte barbarische Art der Kriegsführung II Kön. 3, 19 ausdrücklich ab.

10. (S. 24) Jes. 6. Jer. 1. Hes. 1ff. Am. 7. Hos. 1. — Eine sinnreiche Illustration zu dieser Bedeutung der persönlichen Sendung für den Profeten liefert die von dem Verfasser der Königsbücher in seine Darstellung verwobene Sammlung von Erzählungen aus der alten Profetengeschichte mit der Historie von dem Profeten, der sich durch die Weisung eines andern von seiner persönlichen Sendung ablenken ließ und so Ungewißheit über deren göttliche Herkunft an den Tag legte, und der an dieser Schuld zugrunde ging. I Kön. 13, 11ff.

11. (S. 24) Wellhausen, a. a. O. S. 117.

12. (S. 25) Engels, Ludwig Feuerbach[2] (1895) S. 10f.

13. (S. 26) Herkunft und ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens Jahve liegen im Dunkel. Von den neuerdings zahlreich aufgestellten Hypothesen über die Frage haben wenige Wahrscheinlichkeit, keine Evidenz. Für die Erkenntnis der alttestamentlichen Religion ist dies Dunkel ebensowenig von Belang, wie für die Erkenntnis des deutschen Christentums die Ungewißheit über Herkunft und ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Gott". Gewiß ist, daß die Profeten den Namen Jahve — und zwar vermöge einer sprachlich schlechterdings unanfechtbaren Ausdeutung seiner Bildung (vgl. Dillmann zu Ex. 3, 14) — in dem im Text zugrunde gelegten Sinn des allein wahrhaft Seienden und Immergleichen gefaßt haben. Auch wenn es nicht einer von ihnen Ex. 3, 14 ausdrücklich bezeugt hätte, lehren es ihre Schriften auf jeder Seite. Vgl. SK. 1895, S. 702ff.

14. (S. 26) Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts I S. 401ff. (vgl. auch Cheyne in der Enc. bibl. III, 1902, Col. 3854). Uber die eigenartige Verwertung, mit der Chamb. aus dieser richtigen Beobachtung den Vorwurf materialistischer Armseligkeit gegen den Glaubensbegriff des A. T. zieht, der sich in einem ohne Phantasie und Spekulation lediglich auf geschichtliche Tatsachen gegründeten Vertrauen auf die Gewährung göttlicher Güter erschöpft, wird hier umsoweniger mit dem geistvollen Bewunderer indischer Religion zu rechten sein, als er es selbst vermieden hat, aus jener Verwertung die notwendige Folgerung zu ziehen. Die nämlich, daß der Glaubensbegriff Luthers, der der Substanz nach mit dem der Profeten kongruiert (vgl. oben S. 53) und

eben darin den Nerv seiner reformatorischen Kraft hat, als eine jüdische Verschlechterung des mit Phantasie und Spekulation reichlich getränkten mittelalterlichen Religionswesens zu verwerfen sei.

IV.

1. (S. 28) Auch wenn man mit der Tradition Ioel und Obadja früher ansetzt als Amos, würde bei der Kürze und Eigenart ihrer Schriften der im Text angegebene Gesichtspunkt für den Beginn mit Amos maßgebend bleiben.

2. (S. 28) Der Entstehungszeit nach möchte man eher die umgekehrte Stellung beider Stücke erwarten. Denn wenn durch Kap. 7 die Regierung des vierten Königs der Jehudynastie, Jerobeams II. (785—744), als Zeitlage unsers Profeten außer Frage gestellt ist, so weist die Schlußvision Am. 9, 11—13 durch ihre Bezugnahme auf den gegenwärtigen Verfall der Hütte Davids (9, 11), deren Trümmer und Breschen neuer Aufmauerung bedürfen, in die Anfangszeit dieses Königs. Da mochte der Zustand nachwirken, in dem Amazja das Reich Juda zurückgelassen, nachdem er mit der Herausforderung des Joas von Israel, Vaters Jerobeams II., die Niederlage von Bethsemes, die Eroberung und Plünderung Jerusalems und die Niederlegung einer ansehnlichen Strecke der Stadtmauern herbeigeführt hatte (II Kön. 14, 8ff.). Im weiteren Verlauf dagegen der Regierung Jerobeams gelang es seinem Zeitgenossen Usia von Juda, das Südreich zu neuer Blüte zu bringen, wofür nicht bloß der Bericht des Chronisten, sondern auch die Schilderung Jes. 16, 3ff. und der Rückblick Jes. 2, 5ff. zeugen. Jene Anfangszeit Jerobeams kommt aber als die denkbar kongruenteste Situation für das Schlußgesicht des Amos auch aus dem Grunde in Betracht, daß in ihr die 9, 12 angeschlossene Verkündung des letzteren, daß Juda den Rest Edoms in Besitz nehmen werde, ihr konkretes Gewicht erhält. Denn ein Rest war damals Edom, da Amazja mit seiner Unterwerfung und Eroberung einen starken Anfang gemacht hatte (II Kön. 14, 7); Usia hat dann die Besitznahme des Restes vollendet, indem er den Hafen Elath am roten Meer an Juda zurückbrachte (II Kön. 14, 22), der bereits unter seinem Enkel Ahas wieder verloren ging (II Kön. 16, 6). — Dagegen richtet die Anfangsvision K. 1. 2 den Blick über den Kleinkrieg der Nachbarvölker hinweg auf das Herannahen einer gewaltigen Katastrophe, die über diese alle dahinrollen wird, und als deren Vollstrecker nach allen Umständen nur der Assyrer von Amos gemeint sein kann. Der Kriegszug Adadnirars gegen die Westlande, der seinerzeit für Israel Befreiung von den Beängstigungen durch die Syrer bedeutet hatte (II Kön. 13, 5), lag bei Jerobeams II. Thronbesteigung bereits zwanzig Jahre zurück (KB. I S. 190f.; KAT. S. 260; Jeremias, Das A. T. im Lichte des Orients, 1904, S. 298). Er konnte für Amos wohl bei dem Rückblick 6, 2, aber nicht mehr als Drohung in

Betracht kommen. Von da ab trat für die Mittelmeerlande die assyrische Gefahr geraume Zeit zurück, um erst 745 mit der Thronbesteigung Tiglat-Pilesars III. von neuem und zwar in bedrohlichster Gestalt aufzusteigen. Daß auch in jener unbedrohteren Periode Amos solche Gefahr vorausgeschaut, kann nicht ausgeschlossen werden. Aber gerade durch die Voranstellung dieser Vision wird die Vorstellung näher gelegt, daß ihr tatsächliches Auftauchen, die Seele des Profeten erfüllend und das Aufmerken des Volkes weckend, den Redner Amos zum Schriftsteller gemacht und ihn bewogen hat, dieser für den Augenblick aktuellsten Verkündigung in K. 3ff. ein Resümé seiner bisherigen Tätigkeit anzufügen. (Vgl. den ähnlichen Vorgang bei Jeremja.) Wie denn auch die Anklage 2, 12b am einfachsten als Rückblick auf die Erfahrung 7, 13 sich erklärt. Dann würde also, während die Schlußvision kaum nach 770 angesetzt werden kann, die Eingangsvision und die Redaktion des Büchleins durch Amos in die Nähe des Jahres 745 zu rücken sein. Daß aber die ältere Heilsvision — durch den Bindegedanken, daß das Gericht die Sünder aus dem Volk tut, um für den Rest das Kommen einer bessern Zeit zu ermöglichen (9, 8—10, vgl. 3, 12; 5, 3), mit der Gerichtsdrohung verknüpft — an den Schluß des Ganzen gerückt ist, ist aus innern Gründen wohlverständlich, und ein Beweis mehr für die sinnvolle Komposition des Buches, die auch äußerlich in dem Gegenbilde der verdorrenden Auen am Eingang 1, 2 und der sprossenden am Schluß 9, 13 entgegentritt.

3. (S. 29) Vgl. Stickel, das Buch Hiob (1842) S. 269—77, dessen Ausführungen über die Kulturbedeutung dieses südlichen Verbindungsweges unveraltet sind. Die Annahme von Buhl (Soziale Verhältnisse der Israeliten, 1899, S 67. 93), daß Amos herumziehender Hirtenknecht gewesen, stößt sich sowohl an 1, 1, wo er in eine örtlich fixierte Bevölkerungskategorie eingegliedert ist, als auch an seinem Bericht über die Berufung K. 7. Dagegen kann die Bezeichnung: „die Herdenzüchter von Tekoa", welche 1, 1 nach Art einer volksbekannten Redeweise eingeführt ist, den Schluß nahelegen, daß jene Weidesteppen im Südosten von Herdenunternehmern im Sinne des babylonischen Rechts (vgl. Winckler, Hammurabi S. 24) mit Beschlag belegt waren, die ihren Beruf daraus machten, die Herden der Großbesitzer unter eignem Risiko und mit eignem Ertragsanteil in Pflege zu nehmen. Betreffs der Eignung des Terrains um Tekoa für Schafzucht vgl. Robinson, Palästina II S. 404.

4. (S. 29) Am. 3, 9. 12; 4, 1; 6, 1.

5. (S. 29) Am. 6, 1; 9, 10. Mit „Protzentum" scheint mir am zutreffendsten der Sinn wiedergegeben, den Amos mit dem Worte Gaôn 6, 8 verbindet. Hosea hat 5, 5; 7, 10 das Wort im nämlichen Sinne angeeignet; ebenso gebraucht es der beiden gleichzeitige Profet, dessen Rede Jesaja 15f. aufgenommen hat, 16, 6. Auch Am. 8, 7 wird statt der gewöhnlichen Auffassung, die einen von aller Analogie verlassenen Schwur Jahves beim Gaôn Israels statuiert, eine kurze Zusammenziehung von Am. 6, 8, also ein Schwur wider den Gaôn Israels anzunehmen sein. — Wenn Am. 6, 13 zu den Merkmalen solch hoffärtigen

Wesens das des Nationaldünkels hinzufügt (vgl. v. 1), so wird Graetz (dem Wellhausen und Nowack folgen) wohl im Rechte sein, zu übersetzen: „die ihr euch freut wegen Lodebar; die ihr sprecht: haben wir nicht mit unsrer Kraft Karnajim gewonnen", und diese beiden aus II Sam. 9, 4 und I Macc. 5, 42 bekannten Orte als Siegesstätten in den Kämpfen Jerobeams zu deuten. Aber ebenso deutlich ist, daß aus den verschiedenen Kampfesplätzen Jerobeams der Profet diese beiden nicht herausgegriffen haben würde, wenn sie nicht zugleich omina wären: „die ihr euch freut wegen eines ‚Nichts'; die ihr sprecht: durch unsre Kraft haben wir ‚Hörner' (= Macht) gewonnen.

6. (S. 29) Am. 5, 11; 3, 12. 15; 6, 4.

7. (S. 29) Am. 6, 4ff.; 4, 1ff.

8. (S. 30) Am. 5, 12. 10; 2, 6f.

9. (S. 30) Dallîm, ebjonîm, 'anijjîm, Am. 2, 6f.; 4, 1; 5, 11f.; 8, 4.

10. (S. 30) Am. 5, 7; 6, 12; 2, 7.

11. (S. 30) Am. 5, 21ff., vgl. 4, 4ff.; 2, 7ff.; 8, 3. Hos. 2, 13.

12. (S. 31) Am. 2, 7f., vgl. Exod. 22, 25. (Deut. 24, 12.)

13. (S. 31) Am. 5, 2. 16; 6, 7; 2, 13ff.; 7, 17; 8, 1ff. 10.

14. (S. 31) Am. 3, 6f. In direkt dialogischer Form begegnet die Zwiesprache bei den kleinen Visionen im Innern des Buches 7, 1ff. 7ff.; 8, 1ff.

15. (S. 32) Am. 4, 13; 5, 8f.; 9, 5f. Ursprünglich wohl als Schlußstücke größerer Redeabschnitte gedacht, ähnlich den Refrains z. B. bei Jes. 9, 7ff., sind diese hymnischen Strophen jetzt durch das Buch hin verstreut und unterbrechen stellenweise — evident namentlich 5, 8f. — den Zusammenhang. Wie diese Verschiebung eingetreten — sie ist nicht das einzige Rätsel, das die Textgestalt des Buches namentlich in K. 5 aufgibt — wird schwer zu sagen sein. Weshalb aber ich diese Stücke, die allein dem merkwürdigen Primärauftreten des Namens Zebaoth in der Profetensprache einen Schlüssel des Verständnisses reichen, trotz jener Inkonzinnitäten ihrer gegenwärtigen Stellung doch für ursprüngliche Bestandteile des Buches halte, habe ich SK. 1898 S. 26ff. dargelegt.

16. (S. 33) Am. 4, 4f.; 5, 5; 8, 14.

17. (S. 34) Am. 2, 7f.; 4, 2. 4. — 2, 10; 5, 25. 10. 21ff.

18. (S. 34) Vgl. Deut. 32, 35 (31, 30) und dazu die Textfeststellung von Kamphausen, Lied Moses (1862) S. 178.

19. (S. 35) „Das Rechtsgebot ist: Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen". Hegel, Rechtsphilosophie § 36. — Nachträglich bemerke ich, daß im Text S. 35 Z. 10 von oben vor „flutender" das Wort „immer" versehentlich ausgefallen ist; ich bitte den Leser, es einzuschalten. Der Profet legt Nachdruck darauf, daß der Strom nicht intermittiert.

20. (S. 36) I Sam. 8, 15. Am. 4, 4. I Kön. 4, 7. Am. 5, 11. Daß an der erstangeführten Stelle es sich nicht bloß um eine einschüchternde Möglichkeit, sondern um ein Königsrecht handelt, zeigt der vorausgegangene V. 11.

V.

1. (S. 38) Zum Text der Stelle (LXX) vgl. Hitzig im Kommentar.
2. (S. 38) Hos. 4, 15ff.; 5, 5. 10ff.; 6, 11; 12, 1, vgl. 2, 2; 3, 5.
3. (S. 38) Vgl. namentlich 5, 11; 10, 4. 12; 7, 10.
4. (S. 39) Denn nicht dem Jerobeam selbst, sondern seinem Hause droht Amos den Untergang 7, 9; und mit Recht bemerkt Orelli z. St., daß die Denunziation des Priesters Amazja, indem sie den König persönlich durch Amos mit dem Schwert bedroht sein läßt, eine gehässige Schärfung des Tatbestandes enthalte.
5. (S. 39) Vgl. z. B. die neuen Einsätze 9, 10; 10, 1. 9; 11, 1, welche die Staffelung der Rede markieren.
6. (S. 40) Hos. 8, 1, 12; 4, 6. 14. Vgl. auch Duhm, Theologie der Propheten (1875) S. 130f.
7. (S. 40) Hos. 4, 1. 6f.; 2, 22; 5, 4; 6, 3. 6; 13, 4.
8. (S. 40) Hos. 2, 10; 11, 3f.; 6, 1; 13, 4.
9. (S. 40) Hos. 6, 6; 4, 1; 8, 12; 9, 17.
10. (S. 40) Hos. 5, 12; 13, 14 (vgl. v. 7f.) — 6, 3; 14, 6. 8f.
11. (S. 41) Hos. 9, 15; 7, 3ff.; 8, 4; 7, 8.
12. (S. 42) Hos. 12, 14; 10, 9; 13, 10, vgl. I Sam. 10, 19. 26.
13. (S. 42) Hos. 4, 13ff.; 6, 10; 12, 12.
14. (S. 42) Hos. 2, 7—19; 4, 11ff.; 5, 3ff.; 8, 5f.; 9, 15; 10, 5; 11, 2; 12, 12; 13, 1ff. Charakteristisch ist die konzentrierte Darstellung dieses zum Untergang bestimmten Religionsgemenges in 3, 4.
15. (S. 42) Hos. 7, 1. 13; 10, 13. 12, 1f.
16. (S. 43) Hos. 12, 8f.; 7, 1. — 5, 13; 7, 11; 8, 8f.; 12, 2. — 9, 3. 6; 10, 6.
17. (S. 43) Daß das Gemälde K. 1—3 nicht die Endabsicht hat, das Volk über intime Vorgänge im Hause des Profeten in Kenntnis zu setzen, sondern ihm sein Verhältnis zu Jahve eindringlich vor Augen zu stellen, daß es also symbolisch ist, liegt auf der Hand und ist von allen Auslegern anerkannt, ob sie nun — wie Theodoret, Augustin und seit Ewald die meisten Neueren — annehmen, daß jene Absicht von Hosea mit der Erzählung wirklicher Erfahrungen seines Hauses angestrebt werde, oder ob sie — wie mit Kimchi und Calvin die meisten altprotestantischen und auch eine Reihe neuerer Ausleger — den Bericht für allegorisch halten, so daß das Weib nicht die Frau des Profeten, sondern Israel bedeute usw. Die Gründe gegen jene erste, realistische Auffassung liegen nicht bloß in einem Widerstreben des ethischen Gefühls, das allerdings einen auf göttlichen Befehl zurückgeführten Eheschluß wie den hier beschriebenen zumal bei einem Manne von der zarten Würdigung des ehelichen Verhältnisses, die bei Hosea vorliegt, unannehmbar zu finden Grund hat, und dessen Anstoß durch die von Wellhausen vorgeschlagene und von mehreren Auslegern übernommene Auskunft einer erst nachträglich gewonnenen Einsicht des Profeten nur wenig gemildert wird. Vielmehr sprechen außer diesem Bedenken, das als subjektiv abgelehnt werden könnte, auch konkrete Sachgründe im Texte selbst gegen jene Auffassung. In wirklich gemeinter

Rede wäre die Anweisung, das buhlerische Weib sofort mit den Buhlkindern zu heiraten (1, 2) um so unerträglicher, als die Geburt dieser Kinder erst nachher, in währender Ehe, berichtet wird. Das Haupt- und Mittelstück der Darstellung (2, 4—25) bringt die Ausdeutung des Symbols K. 1 in der Gestalt, daß auf persönliche Erlebnisse des Profeten gar nicht reflektiert, sondern das Weib sofort für Israel und ihre Kinder für die Israeliten genommen werden. Wenn also gewiß auf dem exegetischen Grundsatz zu beharren ist, Allegorie nur da anzunehmen, wo der Schriftsteller die bildliche Absicht der Rede zu erkennen gibt, so fehlt es hier an solchem Hinweis keineswegs. Das schwerste Bedenken aber gegen die realistische Auffassung ergibt sich aus Kap. 3. Ist die Ehebrecherin, von der hier die Rede, identisch mit der in K. 1, so ist — ganz abgesehen von dem Widerspruch mit dem, was Jer. 3, 1 als feste Volkssitte bekundet — der neue Auftrag zur Heirat und der erneute Vollzug der Sponsalien unverständlich, zumal von einem Entlaufen oder Entlassen der Gomer nirgends die Rede war. Ist eine andre gemeint, so ist die Absicht unverständlich, da nicht ein Novum, sondern lediglich eine nähere Ausführung zu 2, 8 eingeführt wird. In beiden Fällen aber ist die Milderung nachträglicher Einsicht des Profeten hinfällig geworden. Anderseits kann das Argument, das für die realistische Auffassung seit Ewald am meisten betont zu werden pflegt — daß für den Eigennamen „Gomer, Tochter Diblajims" eine einwandsfreie symbolische Deutung aus unsrer Kenntnis des hebräischen Sprachschatzes nicht zu gewinnen sei, jene Gomer also tatsächlich existiert haben müsse — bei dem geringen Umfang, in dem uns jener Sprachschatz überliefert ist, als durchschlagend nicht anerkannt werden. Oder wäre, weil die Deutungen des ebenfalls von Hosea gemünzten und für den König von Assyrien gebrauchten Namens Jareb (5, 13; 10, 6) ebenso erheblichen Bedenken unterliegen wie die von Hengstenberg (Christologie I² S. 216 f.) für die „Gomer b. D." vorgetragene, daraus die Folgerung zu ziehen, daß ein Jareb wirklich auf dem assyrischen Throne gesessen? — Allerdings, auch die allegorische Deutung hat ihre Schwierigkeiten und Unebenheiten, die durch die von Luther, Calvin u. a. versuchten Auskünfte nicht beseitigt sind. Der Profet berichtet Handlung. Ohne eine abschließende Erledigung der Frage prätendieren zu wollen, möchte ich meinen, daß man, um die Darstellung zu verstehen, jene eigentümliche Form der Profetie heranziehen muß, die man als symbolische Handlung bezeichnet. Und zwar diese Form nicht in der Verwendungsweise, in der sie das Anzukündigende durch tatsächlichen Vollzug abbildet (I Kön. 22, 11; Jes. 20; Jer. 19, 1 ff. 10 ff. etc.), sondern in der Form, die ohne tatsächliche Ausführung, lediglich als Figuration der Rede, diese Abbildung herstellt. Vgl. Jer. 25, 15 ff. oder Sach. 11, 4 ff., wo niemand daran denken wird, den Profeten wegen der Aussage v. 8 des dreifachen Mordes zu bezichtigen.

18. (S. 44) Die eingehende Motivierung des ablehnenden Bescheides bringt erst 7, 13—16. Auch 8, 2 f. wird noch dazu gehören: „Zu mir schreien sie: mein Gott! (Aber) wir kennen dich, Israel! Hat Israel das Gute von sich gestoßen, so mag es der Feind verfolgen".

19. (S. 45) Hos. 2, 21 für die Liebeserweisung Jahves gegen das Volk (parallel Erbarmung); 6, 4. 6 für die Gegenliebe des Volkes zu Gott; 4, 1; 10, 12; 12, 7 für die tätige Liebe der Volksgenossen untereinander. Es ist zu beachten, daß die gründliche Begriffsfeststellung Hupfelds (zu Ps. 4, 4) bei einem Vorgehen unter rein sprachlichen Gesichtspunkten zu der Bedeutung caritas für chèsed gelangt. Das Sinnvolle der nämlichen Bezeichnung für göttliche Wohltat und menschliche Wohltätigkeit — „denn nichts so Göttliches hat der Mensch als das Wohltun" Gregor v. Nazianz or. XIV, 26 — gehört in der Profetie zu der eigentümlichen Charakteristik Hoseas; über Mi. 6, 8 vgl. S. 69. Deuteronomium wie Jeremja, wie eng sie sich im übrigen an Hosea anlehnen, brauchen das Wort nur für die göttliche Liebeserweisung.

20. (S. 46) Eine bemerkenswerte Nachwirkung des hoseanischen Gedankens 10, 12, die über die Fortführung desselben bei seinen Nachfolgern hinaus in die nachprofetische Zeit hineinweist, sei hier nicht unerwähnt gelassen. Sie zeigt sich, wenn das Wort: „Gerechtigkeit errettet vom Tode" Spr. 10, 2 in den Apokryphen umgesetzt wird in: „Almosen errettet vom Tode" Tob. 4, 10; 12, 9, vgl. Sir. 29, 12. Im hebräischen Sirach (3, 30, vgl. Peters, Ecclesiasticus 1902, S. 323), im Aramäischen des Daniel 4, 24 und vollends im Talmudischen (vgl. die Belege bei Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch IV, 173) ist das hebräische Wort für Gerechtigkeit geradezu in die Bedeutung des Almosens übergegangen. Daß die Tiefe der hoseanischen Konzeption mit der praktischen Folgerung erschöpft sei, die sich in dieser Sprachentwickelung spiegelt, wird man nicht sagen können. Es fehlt der Grundton, der bei Hosea den Begriff der Gerechtigkeit vertieft: das Moment der hingebenden Liebe, die, aus der Erfahrung der Liebe Gottes quellend, diese ohne selbstische Nebengedanken weitergibt und nachbildet. Vielmehr ist, wenn das Almosen Gerechtigkeit genannt wird, dieser Begriff veräußerlicht in den der einzelnen Wohltat, die der Reiche von seinem Überfluß dem Darbenden abgibt, nicht aus dem Herzensaffekt der opfernden Liebe, sondern zur Verstärkung befriedigten Selbst- und Tugendgefühls und des Vergeltungsanspruchs.

VI.

1. (S. 47) Jes. 9, 7—10, 4; 8, 5—7. 23; K. 17; 28, 1—4, vgl. 6, 11f. Auch in 10, 6f. ist — vgl. 9, 16 — die Rückbeziehung auf Samarien deutlich; und die an das „Haus Jakob" gerichtete Rede 2, 5ff. faßt sicher nicht bloß Juda ins Auge.

2. (S. 48) Die Notiz des Chronisten II, 14, 2ff., daß schon Rehabeams Enkel Asa (um 900) gegen die Opferhöhen im Lande (Bamoth) vorgegangen sei, hat an sich nichts Unwahrscheinliches. Solch Vorgehen lag in der Konsequenz des Zentralisationsgedankens, der mit der

Gründung des Tempels in der Hauptstadt naturgemäß zur Geltung rang; vgl. I Kön. 3, 2. Wie sollte der Chronist ohne irgend welche Quellennotiz darauf gekommen sein, gerade bei Asa ein in seinem Sinne löbliches Tun zu verzeichnen, während er bei Josaphat 20, 33 das Gegenteil berichtet? Es ist zu beachten, daß der seit Goethe sogenannte zweite Dekalog (Ex. 34, 14ff.), über dessen relativ frühe Entstehung Einverständnis herrscht, gegenüber den alten Volksrechten, die von einem einzigen Heiligtum als Ziel der Festwallfahrten noch nichts wissen (Ex. 23, 17), durch den Ausdruck „hinaufziehen" (34, 24), der für das Pilgern nach dem hochgelegenen Jerusalem charakteristisch und auch technisch geworden ist, die bereits zu seiner Zeit intendierte Zentralisation der wichtigsten Kultushandlungen im Volksleben bezeugt. Wäre also der Notiz des Chronisten gemäß auf Asa das erste namhafte Vorgehen in dieser Richtung zurückzuführen, so würde die auch bei diesem Könige nicht fehlende stereotype Formel des Königsbuches (I Kön. 15, 14) in diesem Falle den Sinn haben, den unvollständigen und bald wieder verwischten Erfolg des Vorgehens zu konstatieren. Und jedenfalls bezeugt die Wiederkehr jener Formel vom Fortbestand der Höhen bei den auf Asa folgenden Königen, daß die Bamoth im neunten Jahrhundert noch nicht beseitigt worden sind. Selbst der Hohepriester Jojada hatte die Zeit seiner nahezu diktatorischen Gewalt nicht zu ihrer Abschaffung benutzt (II Kön. 12, 4): erst Hiskia hat diese wieder ernstlich in Angriff genommen (II Kön. 18, 4. 22). Doch sei nicht unbemerkt, daß schon Jesajas und Hiskias Zeitgenosse Micha (1, 5) die Bezeichnung Bamoth als Schmähwort für eine Stätte abgöttischen Treibens in einer Weise gebraucht, aus der ersichtlich wird, daß die Höhen bereits aufgehört haben, Gegenstände allgemeiner öffentlicher Achtung und der Volkspietät zu sein. Vgl. Hos. 10, 8; anders noch Am. 7, 9.

3. (S. 48) Jes. 1, 29ff., vgl. 2, 8ff. 20; 30, 22ff.

4. (S. 48) II Kön. 12, 5ff.; 16, 10ff.; 11, 4ff. Man vergleiche ferner mit den heftigen Inkrepationen Hoseas gegen die samarischen Priester (K. 4 u. 6) den Umstand, daß der in Schärfe der Rüge gegen Amos und Hosea sonst keineswegs zurückstehende Judäer Micha an den Priestern nur das zu rügen findet, daß sie für ihre Rechtsbescheide Honorar nehmen (3, 11). Auf eine relative Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Priesterstandes deutet es, wenn sie unter den Hofstaaten fehlen, deren Beseitigung die sonst sehr reichliche Aufzählung Jes. 3, 2ff. in Aussicht nimmt. Die Behauptung, daß die Stellung des Priesterstandes im Buch Joel sich nur aus nachexilischer Zeit begreifen lasse, ist mehr auf Willen als auf Tatsachen gegründet.

5. (S. 49) II Kön. 12, 22;14, 21. Ähnliches auch noch in späterer Zeit II Kön. 21, 24; 23, 30; vgl. II Chron. 35, 24f.

6. (S. 49) Vgl. oben S. 2f. — Aus Mi. 2, 5 (vgl. Jer. 37, 12; Ps. 16, 6) wird man schließen dürfen, daß stellenweise noch die primitive Besitzform des Gemeindelandes bestand, das der ganzen Gemeinde gemeinsam gehörte und von Zeit zu Zeit an die einzelnen Familienhäupter parzellenweise neu ausgelost wurde. Vgl. Buhl, a. a. O. S. 57, wo ähnliches aus der noch jetzt in Palästina bestehenden Praxis angeführt

ist. Daß aber dies nicht durchgängige Landverfassuug war, zeigen die (ebenfalls nur auf Juda, nicht auf Israel bezüglichen) Klagen der Profeten über die Unsitte des Einschlachtens kleiner Güter zur Arrondierung der großen (vgl. unten Anm. 19): diese Klagen setzen Separatbesitz voraus. Möglich, daß das Nebeneinander beider Besitzformen noch aus den ersten Ansiedlungsverhältnissen überkommen war, wie im deutschen Norden und Osten des Mittelalters Slavendörfer mit Gemeindeland neben deutschen mit Hufenbesitz bestanden, und Überlebsel davon sich Jahrhunderte hindurch behauptet haben.

7. (S. 51) Jes. 2, 9; 17, 7f. — 7, 10—13.

8. (S. 51) Jes. 14, 26f.; 5, 12. 19; 7, 7; 8, 10; 10, 12; 28, 21; 29, 14 — 28, 23ff.; 29, 15; 31, 1ff. — 10, 5ff.; 29, 8. — 2, 20; 17, 8; 30, 22.

9. (S. 51) Jes. 29, 23; 8, 12f. — 37, 23. — 31, 1f.

10. (S. 52) Jes. 6, 3ff.; 2, 5, vgl. 3, 8; 10, 17; 33, 14; 5, 16; 30, 12ff.; 28, 17.

11. (S. 52) Jes. 1, 31, vgl. 3, 11; 33, 11. — 6, 9ff.; 29, 10f.

12. (S. 52) Jes. 10, 20; 29, 19; 14, 32.

13. (S. 52) Jes. 6, 3. 5; 33, 22. 21; 30, 15—19, vgl. Hos. 11, 9 u. K. 1—3.

14. (S. 53) Verbindet man mit dem Wort „Theologie" den subalternen Begriff einer Summe von fertigen Lehrsätzen, die sei es durch Tradition stereotyp geworden, sei es durch Autorität aufgerichtet sind, dann wird der zurzeit häufigen Versicherung, daß von einer Theologie der Profeten nicht zu reden sei, ein Recht nicht abgesprochen werden können. Die Behauptung z. B., daß Jesaja ein „Dogma" von der Unverletzlichkeit des Zionberges aufgestellt habe — mit der Cornill (a. a. O. S. 66) nicht allein steht — würde formell auch dann noch unrichtig sein, wenn sie sachlich sich gegenüber der Tatsache aufrecht erhalten ließe, daß Jesaja 32, 14 (vgl. auch 22, 14; 3, 26; 5, 5f.; 6, 11ff.) Jerusalem mit derselben Energie den Untergang gedroht hat, mit der er dem Übermut des Assyrers gegenüber die Bewahrung der Stadt verkündet — beides kraft derselben Grundüberzeugung von der richtenden Majestät des Heiligen Israels. Faßt man aber Theologie dem Wortsinn gemäß als einen durchdachten Zusammenhang von Vorstellungen über Gottes Wesen und Walten, so wird es schwer sein, in der profetischen Tätigkeit Jesajas eine Seite zu finden, in der nicht das lichte Antlitz des geistesfreien Profeten zugleich die Charakterlinien des geistesklaren Theologen aufzeigte.

15. (S. 53) Jes. 7, 4. 9; 10, 24; 14, 32; 28, 16; 32, 17. Der enge Zusammenhang dieser furchtlosen Gelassenheit mit den zuletzt erörterten Auswirkungen der göttlichen Heiligkeit tritt deutlich namentlich 33, 24, vgl. 21f. entgegen. Wie zur Verzagnis, so bildet jene furchtlose Gelassenheit den Gegensatz auch zu der fahrigen Hast vermessener Hoffart, 32, 4, vgl. 30, 15ff.

16. (S. 55) Jes. 28, 9; 1, 2. 4; 30, 9f.

17. (S. 55) Obwohl 3, 12 nicht Schluß der vorangegangenen, sondern Eingang der folgenden Ausführung ist, ordnet sich doch das „spielende Kind" 3, 12 (vgl. Stade im Lex.) mit den „Spielzeugen" v. 4 zusammen; beides weist nicht sowohl auf eine Note des kindlichen

Alters, sondern der moralischen Unreife. Ahas war bei seiner Thronbesteigung (735) bereits 20 Jahre alt (II Kön. 16, 2).

18. (S. 56) Jes. 1, 15. 21; vgl. Mi. 3, 10. — Jes. 5, 20ff.; 3, 9; 29, 21.

19. (S. 56) Jes. 5, 8, vgl. Hos. 5, 10. Mi. 2, 1ff.

20. (S. 56) Jes. 29, 19f. Sargons eigne Angabe (s. KB. II, 54f.) beziffert die Zahl der Weggeführten aus dem volkreichen Samarien auf nur 27 290.

21) (S. 56) Jes. 5, 11f. 18f.; 22, 13; 28, 7ff. 14. 22. — 32, 6 (vgl. 29, 24. Ps. 14, 1).

22. (S. 56) Jes. 28, 11—13; 29, 9—12, vgl. 6, 9ff.

23. (S. 57) Jes. 1, 11ff. 16ff. 27; 10, 22 u. ö.

24. (S. 58) Die Rückbeziehung auf die Rügereden ist durch den Wortlaut deutlich markiert; vgl. die charakteristischen Wendungen in 32, 6 mit 31, 2; 10, 6; 28, 7; 29, 24; zur Sache auch 3, 4; 28, 14; 29, 20. Ebenso schließt sich die Beschreibung der Wirkungen des normalen Regiments im Volke 32, 3f. gegensätzlich an 29, 9ff., vgl. 6, 10; 30, 20f.

25. (S. 59) Lies 11, 4: „Und er wird in Gerechtigkeit den Armen Recht schaffen, und mit geradem Maß den Unterdrückten im Lande ihr Recht wahren, aber den *Gewalttätigen* wird er mit dem Stabe seines Mundes schlagen und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten." Daß er die Erde oder das Land schlagen werde, wäre ein unmöglicher Zug im Bilde des Friedenskönigs (vgl. die Kommentare). Zur Sache vgl. auch die tiefsinnige Wendung, daß Gott selbst für den, der zu Gericht sitzt, zu einem innewohnenden Geist des Rechts werden wolle (28, 6).

26. (S. 59) Jes. 11, 6ff.: „Der Wolf wird Gastfreund des Lammes sein, und der Panther beim Böcklein lagern, beisammen Kalb und junger Löwe und Mastfarre, ein kleiner Junge kann sie hüten; Kuh und Bär gehen auf der Weide, beisammen lagern ihre Jungen, und der Löwe frißt Stroh wie das Rind; der Säugling streichelt über das Auge der Viper, und nach dem Leuchtschildchen des Basilisken streckt der Entwöhnte sein Händchen aus." Die Möglichkeit, daß jüdische Auswirkungen Züge aus diesem Bilde zu den bekannten Schilderungen der aurea aetas bei den Klassikern geliefert haben, ist nicht zu bestreiten; auch die Möglichkeit, daß in der Gedankenwelt des Profeten selbst Raum für die Vorstellung einer Naturverklärung gewesen, wie sie bei einem seiner Nachfolger (65, 17) angedeutet, bei Paulus (Röm. 8, 19f.) in Aussicht genommen ist, wird im Hinblick auf 30, 23ff. nicht zu leugnen sein. Daß aber an unserer Stelle weder die aetas aurea, noch die Naturverklärung im Blick des Profeten steht, sondern Bildrede vorliegt, ist durch die sofort beigegebene Deutung v. 9 außer Zweifel gestellt. Tiere sind für den Profeten weder Subjekte der Gotteserkenntnis, noch des bösen Willens. — Zur Sache vgl. auch 33, 15f.

VII.

1. (S. 61) Vgl. Jes. 32, 9ff.; 3, 25f.; 5, 5ff. — Der enge Zusammenhang, den Micha 1, 9 zwischen der Katastrophe Samariens und der Bedrängnis Judas herstellt, — vgl. die ganz ähnliche Verbindung in der älteren Weissagung des Jes. 8, 8 — weist deutlich darauf hin, daß die Unternehmungen des Assyrers Sargon gegen den Westen nach der Eroberung Samariens auch Juda nicht ohne schwere Bedrohung und Belästigung gelassen haben. Das Schweigen der Atl. Geschichtsbücher über diese Bedrängnisse wird ausgeglichen durch die Inschrift Sargons vom Jahre 717, in welcher er von einer Unterwerfung Judas berichtet (KB. II, 36f.). Der Beziehung des keilinschriftlichen Jaudu an dieser Stelle auf ein syrisches Ländchen Jaudi (KAT. S. 68) steht entgegen, daß der Zusatz der Inschrift: „dessen Lage fern ist" nur die Bedeutung haben kann, das hier genannte Jaudu der Lage nach von dem dicht daneben genannten Hamath, also von der syrischen Landschaft abzurücken, eventuell auch von jenem syrischen, näher an Hamath gelegenen Jaudi zu unterscheiden. — Daß der ganze Umfang der Reden Mi. 1—5, wie der Eingang, vor die Eroberung Samariens falle, ist nicht wahrscheinlich, aber ihre Erstreckung auf einen langen Zeitraum nach diesem Ereignis noch weniger. Bestimmt scheint 5, 2 die Wendung „Rest der Brüder" auf die bereits erfolgte Zertrümmerung des Nordreichs zurückzuweisen.

2. (S. 62) Mi. 3, 1—3. — 2, 11; 3, 5f. 11.

3. (S. 62) Der Zusatz 4, 4 hat im Zusammenhang bei Micha, wie weiterhin erhellen wird, zugleich die Bedeutung, die Drohung 3, 12 mit der Verheißung 4, 1—3 in Ausgleich zu setzen. Diese letztere bleibt ungebrochen, aber sie hat an der Drohung gegen das gegenwärtige Jerusalem, die ebenso unumstößlich ist, keinen konträren Gegensatz, da das neue Zion unter ganz andere Lebensbedingungen gestellt sein wird. Sofern dieser Ausgleich beim Durchdenken auf die logische Voraussetzung führt, daß für Micha die Verheißung v. 1—3 ein gegebenes, gegenständlich vorhandenes Repugnans ist, mit dem sich auseinanderzusetzen er die Verpflichtung empfindet, weist (neben andern Erwägungen, die ich im Kommentar zu Obadja etc.[2] S. 78 vorgetragen) auch dieser Sachverhalt auf Jesaja als den Primärverfasser der Verheißung Jes. 2, 2—4 = Mi. 4, 1—3.

4. (S. 62) Mi. 2, 10; 3, 8—12; 4, 9. 14; 5, 10. 13.

5. (S. 65) Sach. 2, 8, vgl. Hes. 38, 10; Sach. 8, 20ff. Daß Sacharja mit Bewußtsein an Micha anlehnt, zeigt das wörtliche Zitat 3, 10, vgl. Mi. 4, 4. — In anderer Weise hat Jeremja 3, 14ff. die Verheißung des Jesaja und Micha ausgebaut. Indem er die Zusammenströmung der Völker nach Zion aufrecht erhält und das Absehen vom Kultus bis zum Verzicht auf die Bundeslade steigert, fällt ihm aller Nachdruck auf die Gegenwart Jahves in dem Zion der Zukunft; vgl. auch 17, 12. Anderseits bescheiden sich exilische Weissagungen, wie die Jer. 31, 38f. eingefügte, bei dem nächsten Ausblick auf den Wiederaufbau der zerstörten Stadt.

6. (S. 66) Mi. 6, 9ff. Auch bei Zephanja sind die „Silberbeschwerten", deren Mammon anstatt ihnen zu helfen die feindliche Plünderung heraufbeschwört, das „Kanaanitervolk", d. h. die Kaufleute Jerusalems (Zeph. 1, 11. 13. 18).

7. (S. 66) Die Möglichkeit, daß Micha, der Verfasser der ersten Kapitel des nach ihm benannten Buches, der, wie wir sahen, seine Wirksamkeit vor der Zerstörung Samariens, also ca. 725, begonnen hat, auch noch zur Zeit Manasses gewirkt hat und Verfasser der Schlußkapitel war, kann nicht ausgeschlossen werden. Aber für die Mittelglieder der inneren Entwickelung und Wandlung, die dann zwischen den beiden Tätigkeitsepochen in dem Profeten stattgefunden haben müßte, steht uns kein Beobachtungsmaterial zu Gebot, so daß das Beharren auf der Identität des Verfassers für ein adäquates Verständnis beider Inhaltsgruppen des Buches eher hinderlich als belangreich ist.

8. (S. 67) Vgl. den ähnlichen Fall II Chron. 24, 17ff.

9. (S. 67) Vgl. hierzu und zu den im Text weiter herangezogenen Zügen der Gegenreformation Manasses namentlich II Kön. 21, 3ff. 7; 23, 4ff. Zeph. 1, 4ff. Jer. 7, 18; 8, 2; 19, 13; 32, 29. 34. Auch Hauck's Real.-Enc.[3] VI, 755.

10. (S. 67) Vgl. z. B. KB. II, 149.

11. (S. 67) Die Stelle Am. 5, 26 kann für eine frühere direkte Einwirkuug assyrisch-babylonischer Gestirnkulte nicht geltend gemacht werden; vgl. Wellhausen z. St., auch Zimmern, KAT. 410. Die Nachahmung des damaszenischen Altars II Kön. 16, 10ff. hat dekorative, nicht idololatrische Absicht, wenn auch der Chronist II, 29, 19 eine Versündigung in ihr erblickt hat; der Hohepriester, der auf Ahas' Geheiß diese Verschönerung im Tempel anbrachte, war Uria, den der Profet Jesaja 8, 2 als zuverlässigen Jahvezeugen ehrt. In II Kön. 23, 12 ist der Name Ahas Textfehler, vgl. Klostermann z. St. — Dagegen hat allerdings die (nicht an assyrisch-babylonische, sondern an kanaanitische Vorbilder anlehnende) Einführung der Menschenopfer durch Manasse bei Ahas, wie das Königsbuch II, 16, 3 ausdrücklich anmerkt, einen vereinzelten Vorgang gehabt. — Die kultische Prostitution hat zwar auch zum Bestande der assyrisch-babylonischen Religion gehört (Herodot I, 199; KAT. 423), sie war aber auch in Arabien verbreitet (KAT. 141). Wie sie in Samarien von Amos und Hosea gerügt wird, so war sie auch in Juda mit dem Ascherenkult der Kanaaniter schon früh eingedrungen (I Kön. 14, 24), aber bereits von Asa und Josaphat bekämpft und — da Jesaja und Micha nichts von ihr wissen — wohl auch ausgerottet worden (I Kön. 15, 12; 22, 47). Ihr Wiederaufleben unter Manasse bedeutete aber insofern zugleich ein Neues, als jetzt im Tempel selbst für die Ausrichtung des widerlichen Treibens Vorsorge getroffen wurde (II Kön. 23, 7).

12. (S. 68) Vgl. die direkte Anknüpfung an Mi. 6, 16 in II Kön. 21, 13.

13. (S. 68) Jer. 7, 31. Hes. 20, 26 (vgl. dazu Jer. 19, 5f.; 32, 35. Hes. 20, 31; 16, 20f.; 23, 36f.). Aus dem Wortlaut Hes. 20, 26 erhellt, daß diesem Profeten aus vorexilischen Priesterkreisen eine Gesetzes-

auffassung bekannt gewesen ist, welche das Kindesopfer als Forderung Jahves behauptete. Solche Auffassung konnte sich an die dem Kanon des Priestergesetzes über die Erstgeburt Ex. 13, 1f. beigegebene Novelle 13, 3ff. knüpfen, welche v. 12 für die Darbringung der Erstgeburt den fürs Kinderopfer gebräuchlichen Ausdruck he'ebhir gebraucht, den, wie der Kanon Ex. 13, 1f. selbst, so auch die übrigen Gesetzesschichten Ex. 22, 28 etc. vermeiden. Aus dem geharnischten Widerspruch, den Jeremja 7, 31; 19, 5f.; 32, 35 gegen jene Auffassung erhebt, wird man schließen dürfen, daß namentlich auf diese Mißdeutung des Gesetzes seine Rüge gegen Leute, „die das Gesetz zur Lüge machen" (8, 8b), zu beziehen sein wird.

14. (S. 69) Auch das Schwellenhüpfen 1, 9 wird hier nicht (wie I Sam. 5, 5) als kultisches, sondern als ein vom Osten her übernommenes Hofzeremoniell zu fassen sein. Vgl. Hitzig z. St.

15. (S. 70) Man beachte, daß 1, 8ff. wider den König selbst eine Klage nicht erhoben wird, und daß ebenda die „Sarim", die höchsten Beamten, den Prinzen des königlichen Hauses vorangestellt werden. Jene hatten zur Zeit das Heft in Händen, vgl. 3, 3.

16. (S. 70) Zeph. 1, 4; 2, 11; 3, 7f.

VIII.

1. (S. 72) Wenn die Chronik II, 34, 3 die Reformen bereits im zwölften Jahre Josias beginnen läßt, so legt zwar schon die Tatsache, daß Hilkia dem König das Gesetzbuch sendet, und der Eindruck desselben auf Josia den Schluß nahe, daß die innere Wendung des Königs zur Religion der Profeten nicht erst durch die Auffindung des Gesetzes hervorgerufen ist; aber daß alle die Maßnahmen, die der Chronist v. 3—7 berichtet und die doch offensichtlich an das Gesetzbuch knüpfen, der erst v. 8ff. berichteten Auffindung desselben vorangegangen sein sollten, kann nicht wohl angenommen werden.

2. (S. 72) de Wette's Beiträge zur Einleitung ins A. T., die (Bd. II, 1ff.) die Diskussion grundlegend eröffnet haben, sind vom Jahre 1806 datiert.

3. (S. 74) Deut. 13, 4; 19, 9; 23, 6 pp. — Auch an Berührungen mit Amos fehlt es nicht. Das Wort Deut. 16, 20: „Dem Recht, dem Recht sollst du nachjagen, damit du lebest", klingt, als hörten wir diesen Profeten reden. Auch darin stimmt der Deuteronomiker mit Amos überein, daß während des Wüstenzuges eine kultische Volksordnung noch nicht beobachtet worden sei, Deut. 12, 8, vgl. Am. 5, 25. Dagegen teilt er mit Hosea auch jene Verengung des nationalen bei gleichzeitiger Vertiefung des religiösen Moments, die diesen von Amos unterschied (s. o. S. 43), und stellenweise macht sich dieser Zug in der

Unterscheidung des Verhaltens gegen Israeliten und Nichtisraeliten sogar mit einer gewissen Schroffheit bemerkbar (Deut. 14, 21; 15, 3; 23, 21).

4. (S. 75) Darauf möchten z. B. jene Berührungen der Stammvätergeschichten mit altbabylonischem Recht deuten, die Jeremias (Das A. T. im Lichte des Orients S. 220—223) beibringt. Sofern einige von ihnen im spätern israelitischen Recht nicht wiederkehren oder direkt ausgeschlossen sind, sind sie nicht bloß ein Beweis für die Treue der geschichtlichen Überlieferung, sondern auch dafür, daß die mosaische Rechtsbildung, von der sie verdrängt wurden, selbständigen Charakters und auf eigner Wurzel erwachsen ist.

5. (S. 75) Winckler, Die Gesetze Hammurabis (1904) S. 3 Z. 50—53; 9, 14—16; 75, 42f. 74f.; 77, 95—102. Charakteristisch für die Auffassung der königlichen Macht als oberster Rechtsquelle ist auch die Erscheinung, daß der solenne Eid, mit dem Rechtsurkunden schließen, statt oder neben dem Namen des Gottes den Namen des Königs anruft. Vgl. Beispiele bei Meissner, Aus dem altbabylonischen Recht (1905) S. 6f.

6. (S. 75) Winckler, a. a. O. 75, 59ff. 67ff.

7. (S. 76) Ebenda 79, 18—83, 91.

8. (S. 77) Die ausdrückliche Einschärfung des Bruderverhältnisses durch den Wortlaut des Gesetzes, die im ganzen übrigen Pentateuch nur sechsmal begegnet, und davon fünfmal in dem Kap. Lev. 25, das unter allen Stücken des Priestergesetzes von deuteronomischen Ideen am stärksten beeinflußt ist, findet sich im deuteronomischen Gesetz fünfzehnmal. Sie vertritt im A. T. die ὁμόνοια, in der Aristoteles (Ethik IX, 6) die Grundlage des organischen Staates erblickt hat.

9. (S. 77) Vgl. dazu Am. 7, 17. Hos. 9, 3.

10. (S. 77) Vgl. Holzinger, Hexateuch S. 293ff. Steuernagel, Deuteronomium S. XIII. In den Vordergrund stellt das Gesetz die Verpflichtung der Priester zum Rechtsbescheid, und zwar in Koordination mit nichtpriesterlichen Richtern 16, 18; 17, 9. 12. Aus II Kön. 23, 9 ergibt sich, daß die jerusalemitische Priesterschaft sofort nach der Promulgation des Gesetzes die Bestimmung Deut. 18, 7 als für sie unverbindlich abgelehnt hat.

11. (S. 78) Auch daß jener Zeit die Fähigkeit der Kritik gefehlt habe, um ein eben erst zurecht gemachtes Gesetz als solches zu erkennen, ist hinfällige Annahme. Wir sehen, daß derselbe Jeremja, der als Zeitgenosse Josias an der Verbreitung des Gesetzes regen Anteil genommen (vgl. oben S. 87), ein wachsames und scharfes Auge für gewisse Schriftgelehrte hatte, die „das Gesetz zur Lüge machten", also mit willkürlich erdichteten Gesetzesbestimmungen auf den Markt traten (Jer. 8, 8b). — Seltsam ist der Anstoß, der an der Befragung der Profetin Hulda genommen worden ist. Es liegt auf der Hand, daß gerade eine später entstandene Legende nicht die sonst unbekannte Profetin, sondern den berühmten Zeitgenossen Jeremja mit dem Bescheid bedacht haben würde; und ebenso, daß für die Befassung mit einer profetischen Antwort, deren Inhalt der königlichen Autorität und der öffentlichen Ordnung schwere Gefahren bringen konnte, die profetisch begabte

Gattin des Hofbeamten — ihr Mann war der Obergarderobier des Königs (II Kön. 22, 14) — umsichtiger Erwägung geeigneter erscheinen mußte, als der jugendliche Profet von Anathoth, dessen düstere Weissagungen schon fünf Jahre lang das Volk erregten.

12. (S. 78) Als Rede, nicht als Niederschrift. Die Notiz, daß es von Mose geschrieben sei, gehört erst dem Bericht an, mit dem das Gesetz in den Pentateuch eingefügt ist (31, 9), nicht dem Gesetz selbst. Als Rede Moses aber gibt es sich allerdings; das zeigt die erste Person des Redenden in dem Rückblick 18, 13.

13. (S. 78) „Confutse sagt (Lün-iü 7, 1): ‚Ich überliefere, und erfinde nichts; ich vertraue dem Alten und liebe es'; sein Schüler Yentseu (Lün-iü 1, 12): ‚Der früheren Kaiser Prinzipien und Wege sind schön; im Großen wie im Kleinen folgen wir ihnen'; wiederum Confutse (Lün-iü 2, 16): ‚Nach fremden Prinzipien wirken ist gefährlich'." J. H. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Wirken (München 1867) I, 2. — Daß es sich in diesen und ähnlichen Erscheinungen nicht bloß um örtlich und zeitlich bedingte Sitte, sondern um ein im Wesen der religiösen Gemeinschaft selbst begründetes Phänomen handelt, wird man inne, wenn man beobachtet, wie einerseits Rom jedes neue Dogma nicht als neue Satzung, sondern lediglich als Definition dessen bezeichnet, was in der Kirche von jeher geglaubt worden sei; wie anderseits es die Gepflogenheit kirchlicher Reformer ist, ihre Lehre, und zwar in gutem Glauben, als Evangelium Jesu oder Christentum Christi darzubieten.

14. (S. 79) Baudissin (Einleitung S. 113) weist namentlich auf die für Jeremja charakteristische Übertragung der Beschneidung ins Gebiet geistiger Deutung (Deut. 10, 16; 30, 6).

15. (S. 79) Vgl. Analoges aus der älteren deutschen Rechtsgeschichte in m. S.: Das Deuteronomium und der Deuteronomiker (1872) S. 43.

16. (S. 80) Deut. 12, 31; 17, 3; 13, 8 (vgl. 4, 19f.; 29, 25f.). Vgl. ferner 25, 13ff. mit Mi. 6, 10f.; Deut. 23, 19 mit oben VII Anm. 11.

17. (S. 81) Kübel, Die soziale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des A. T. 1870. Vgl. namentlich S. 48ff. 70f.

18. (S. 81) Vgl. die Anm. 15 genannte Schrift S. 44ff.; und betreffs des Bundesbuches insbesondere Nowack, Die sozialen Probleme in Israel (1892) S. 5ff.

19. (S. 81) Deut. 15, 7f.; 23, 20. Vgl. über das schon vor dem Deuteronomium vorhandene Verbot des Zinsnehmens zwischen Israeliten oben I Anm. 2; über den analogen Vorgang in Rom Poehlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II (1901) S. 538.

20. (S. 82) Vgl. Dillmann z. St. Die Auffassung, daß das Gesetz den einfachen Verzicht aufs Darlehen fordere — von der aus der Name „Erlaßjahr" in Übung gekommen — liegt nicht im Wortlaut des Gesetzes: der logische Gegensatz zu „drängen" ist nicht „verzichten", sondern „gedulden", „stunden". Wenn Steuernagel z. St. eine nähere Beziehung des Gesetzes auf Ex. 23, 10ff. vermißt, so bietet diese der Wortlaut mit der Aufnahme des charakteristischen Verbums schamat

durch das entsprechende Substantivum; der Sache nach liegt sie in dem durch den Text angedeuteten Zusammenhang. Der Schulderlaß Neh. 5 wird nicht aufs Gesetz gegründet; da wo Nehemia ans Gesetz knüpft (10, 32), bezieht er das Verbum natasch, das Ex. 23, 11 vom Ruhenlassen des Ackers gebraucht ist, in gleicher Weise auf den Acker und auf das Darlehen. Auch die Umgehung des Gesetzes durch den Prosbul der rabbinischen Rabulistik setzt in der Erklärung des Schuldners, sich „jederzeit" zur Rückgabe des Darlehens verpflichtet zu halten, nicht den Erlaß, sondern den Aufschub der Rückforderung während einer geschlossenen Zeit als das vom Gesetz Geforderte voraus. Die Stelle Deut. 15, 9 aber kann gegen diese Interpretation des Gesetzes nicht herangezogen werden, da, wenn es sich um Erlaß handelte, ein Vorschuß kurz vor dem Erlaßjahr nicht wie 15, 8 als Pfanddarlehen, sondern nur als Geschenk, bezw. Almosen zu bezeichnen gewesen wäre.

21. (S. 82) Deut. 24, 7; vgl. aber auch schon Ex. 21, 16. Das babylonische wie das römische Recht statuieren Schuldhaft, das römische sogar als ultima ratio ein Tötungsrecht des Gläubigers, Winckler, a. a. O. § 114ff.; Keller, Römischer Zivilprozeß S. 355 f. Das Verbrechen der Versklavung eines Freien ist nach diesen beiden Rechten selbst dann, wenn es ohne Schuldanspruch begangen wird, durch eine Geldbuße sühnbar: Winckler, a. a. O.; Poehlmann, a. a. O. II, 542. — Die Einschränkungen, welche das Bundesbuch dem Verbot Ex. 21, 16 in 21, 7ff.; 22, 2 beigibt, sind im Deuteronomium übergangen. Die Volkspraxis aber war und blieb härter als das Gesetz; s. II Kön. 4, 1ff.; Jes. 50, 1.

22. (S. 83) Anders im Priestergesetz, vgl. unten X Anm. 11.

23. (S. 83) Daß die Stelle Ex. 23, 3 in sich selber, wie in ihrem Zusammenhange, etwas Auffallendes hat, wird nicht zu leugnen sein. Aber das gibt noch kein Recht, unsern auch durch die alten Versionen beglaubigten hebräischen Text mit den meisten Neueren kurzweg durch sein Gegenteil zu ersetzen. Um so weniger, da die im Text gegebene Deutung der Substanz nach mit der Parallele Lev. 19, 15 übereinkommt, nur daß diese den Gedanken durch seinen Revers vervollständigt.

24. (S. 83) Deut. 23, 25f.; 24, 19ff.

25. (S. 83) Deut. 26, 12. Am. 4, 4. Deut. 14, 28f. Vgl. Dillmann u. Steuernagel zur letztern Stelle. Daß bei dieser Armenversorgung die im Lande verstreuten Leviten, die durch die Einziehung der Höhenheiligtümer am meisten in ihren Einkünften geschädigt wurden, als wesentlich mitzuberücksichtigen hervorgehoben werden, liegt in der Natur der Sache; aber auch sonst blickt der Gedanke der ihnen zuzubilligenden Entschädigung und Erleichterung durch die sozialen Weisungen des deuteronomischen Gesetzgebers allenthalben durch (14, 27; 18, 2 u. ö.). Sind sie in Jerusalem anwesend, so dürfen sie an den Funktionen und Gefällen der dortigen Priester teilnehmen (18, 6f.). Vgl. oben Anm. 10.

26. (S. 83) Vgl. Bertholet, Die Stellung der Israeliten zu den Fremden (1896) S. 101ff.

27. (S. 84) Deut. 12, 12. 18; 14, 26; 16, 11. 14.

28. (S. 84) Deut. 22, 6; 25, 4, vgl. 5, 14. Hos. 11, 4. Jes. 30, 23f. etc.; auch den Revers Jer. 4, 25.

29. (S. 84) Deut. 21, 18ff., vgl. Gen. 38, 24.

30. (S. 84) Ex. 21, 23f. (vgl. auch Winckler, a. a. O. S. 59). Deut. 19, 21. 1ff.; 24, 16. — Ob die Bestimmungen des deuteronomischen Gesetzes über Soldatenverhältnisse — deren Kargheit gegen die sehr detailliert und umsichtig redigierten Soldatengesetze bei Hammurabi begreiflicherweise stark absticht —, ob speziell ihr Generalkriegsurlaub für Neuverlobte und Neuvermählte, für solche, die sich ein neues Heim gegründet oder einen Weinberg frisch bepflanzt haben (20, 5—7; 24, 5), als Ausfluß eines unpraktischen Idealismus anzusehen sind — wie es meist geschieht —, oder ob sie nicht der Beobachtung entstammen, daß Leute mit halbem Herzen Ballast für den Krieg sind, wird schwer zu entscheiden sein. Die Vorschrift, daß mit jenen auch die Feigen und Verzagten vom Feldzug entlassen werden (20, 8), scheint für die letztere Auffassung zu sprechen.

31. (S. 85) Man vergleiche — außer den Strafbestimmungen des Hammurabigesetzes — die Drohung Hesekiels 23, 24f., daß die Babylonier Jerusalem „nach ihren Rechten" richten werden, und die daran geschlossene Exemplifikation.

IX.

1. (S. 86) Jer. 4, 11. 13. Der Eindruck, den das wandernde Kriegslager des wilden Reitervolkes, hinter dem das Land als Wüstenei zurückblieb, auf das Gemüt des Jünglings gemacht, spiegelt sich mit starken Zügen in den Reden, die uns in Kap. 4—6 des Jeremjabuches bewahrt sind. Möglich, daß auch Zephanjas Profetie stellenweise wesentlich durch die gleichen Eindrücke bestimmt ist; vgl. jedoch meinen Komm. zu Obadja etc.[2] S. 188. Nach Bertholet, Hesekiel (1897) S. XIV, vgl. S. 187, seien auch wichtige Jugendeindrücke Hesekiels auf diesen Skythenzug zurückzuführen.

2. (S. 87) Jer. 1, 10. 13—16. Das „von Norden her" zieht sich als Losung durchs ganze Buch hin.

3. (S. 87) Vgl. m. S.: Das Deuteronomium und d. Deuteronomiker S. 186ff. — Dem weiteren Rahmen des Deuteronomiums gegenüber möchte hie und da sogar ein Vorbehalt Jeremjas sich zu erkennen geben; vgl. Jer. 8, 8a; 9, 22 mit Deut. 4, 6.

4. (S. 87) Jer. 15, 16 (Hebr. Text). Die gangbare Beziehung des „Gefundenwerdens" auf die profetische Inspiration der eignen Offenbarungen Jeremjas ist sprachlich und sachlich unangängig. Inspirationen liegen nicht an der Straße, daß man sie fände. Das im Jeremjabuch häufig (13 mal) gebrauchte Verbum nimzā hat bei ihm niemals den übertragenen Sinn der inneren Wahrnehmung, sondern immer den kon-

kreten des Findens von Vorhandenem oder Gesuchtem. Hes. 2, 8; 3, 3 ist von einem Finden nicht die Rede, und die Stelle kann nur durch Anachronismus und unter völligem Absehen von der schriftstellerischen Eigenart dieses Profeten zur Erklärung der unseren herangezogen werden. Eine andere Frage ist's, ob nicht der Text, den die LXX an unserer Stelle bieten, dem hebräischen vorzuziehen sei; vgl. Duhm z. St.

5. (S. 89) Jer. 22, 10ff., vgl. I Chr. 3, 13. Hes. 19, 3f. Nach dem Königsbuch II, 23, 30ff., dem die Chronik II, 36, 1ff. folgt, hat Sallum als König sich den Namen Joahas beigelegt.

6. (S. 89) II Kön. 24, 2ff. Jer. 12, 7ff. 14ff.

7. (S. 89) II Kön. 24, 9ff. Jer. 22, 24ff., vgl. 13, 18; 29, 1ff.

8. (S. 89) II Kön. 25, 3. Jer. 19, 9. Hes. 5, 9—12.

9. (S. 91) Vgl. die sinnige Zusammenstellung bei Baudissin, Einl. S. 420f.

10. (S. 92) Jer. 5, 31; 6, 13; 2, 26; 8, 10; 23, 11.

11. (S. 92) Jer. 5, 1ff.; 8, 13; 13, 23. — 24, 1ff.; 29, 16f. 4ff.

12. (S. 92) Jer. 21, 1ff.; 37, 17; 38, 14ff., vgl. 24, 8ff.; 27, 12ff.; 28, 12ff.; 34, 1ff. 21ff.; 37, 6ff.

13. (S. 93) Jer. 7, 5ff.; 4, 1ff.; 26, 13ff. etc.

14. (S. 95) Jer. 26, 16ff. 24; 36, 5.

15. (S. 95) Jer. 11, 18—12, 6; 15, 10—12; 15, 15—17, 18; 20, 7—17.

16. (S. 96) Am. 7, 2. 5, vgl. Ex. 32, 31f. Gen. 20, 7. 17. — Jer. 37, 3; 42, 2, vgl. 15, 11. — 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1ff.

17. (S. 96) Jer. 12, 1; 17, 15. 16; 20, 9; 16, 19; 17, 14. 17.

18. (S. 96) Jer. 11, 20; 20, 11f.; 15, 18.

19. (S. 97) Jer. 15, 19. 12; 12, 5.

20. (S. 97) „Der Untergang Jerusalems war ein Triumph der Gerechtigkeit Gottes, eine Beglaubigung der Profetie." Stade, Geschichte Israels II, 13.

21. (S. 97) Unwillkürlich drängt sich der Vergleich mit jenem Höhepunkt klassischer Sozialethik auf, der uns bei Cicero de officiis I, 149f. begegnet. Er mißt den sozialen Wert der Persönlichkeit nach der Lebenslage. Nur der gilt als vollwertig, dem diese die Beschäftigung mit ehrbringenden und großen Dingen gestattet, während Berufe, wie der des Lohnarbeiters, weil an sich unanständig und gemein und durch die Löhnung selbst das Stigma der Knechtschaft aufprägend, von der gesellschaftlichen Achtung ausschließen. Es ist schwer zu sagen, wie von dieser Grundlage aus die Versöhnung und Verbindung des ganzen Menschengeschlechtes zustande kommen soll, deren Pflege und Bewahrung in dem nämlichen Zusammenhang empfohlen wird.

X.

1. (S. 99) Aus diesem reichlichen Gebrauch erklärt sich die Wahrnehmung, daß das Büchlein in der Gestalt, wie es schließlich in das

Sammmelwerk des jeremianischen Nachlasses aufgenommen ist, manche Erweiterungen und Einsätze aufweist, die sich von der jeremianischen Grundlage abheben und deutlich ihren Ursprung aus dem Exil bekunden. Vgl. Giesebrecht im Komm. S. 160f. 165f. 175. 183f. S. auch oben VII Anm. 5.

2. (S. 99) Nicht als ob es J. an Herz für die Geringen gefehlt hätte. Man lese z. B. 5, 4f.: „Ich dachte: es sind nur die geringen Leute: sie gebärden sich töricht, weil sie den Weg Jahves, die Rechte ihres Gottes nicht kennen. Ich will doch zu den Großen gehen und mit denen reden; die kennen den Weg Jahves, die Rechte ihres Gottes. Aber gerade sie haben allesamt das Joch zerbrochen, die Bande zerrissen." Aber wie anders klingt das, als die auszeichnende Scheidung der Geringen bei Zephanja!

3. (S. 100) Jer. 5, 26ff.; 6, 6f.; 2, 34. pp.

4. (S. 100) Jer. 9, 2. 7; 8, 6. 8 pp.

5. (S. 100) Jer. 5, 8; 29, 23. Daß auch an der Ausbreitung der Maßnahmen Manasses (s. oben S. 67) die Kreise der Hof- und Bettelprofetie wesentlichen Anteil gehabt, wird man aus der Gesetzesnovelle Deut. 13, 2ff. und aus Zeph. 3, 4 schließen dürfen. — Die in den letzten Jahrzehnten gemachten Anstrengungen, das Fragment Sach. 13, 1—6 aus nachexilischer Zeit zu datieren, kommen über den Charakter gewaltsamer Künstelei nicht hinaus. Überschaut man die Momente, die das Stück koordiniert: ein davidisches Königtum und eine Hauptstadt, die in Sünde und Schmutz stecken und gründlicher Reinigung bedürfen, ein blühender Götzendienst und ein verkommenes Profetentum, dem anzugehören ein ehrlicher Mensch sich schämen muß: so wird nicht zu leugnen sein, daß keine Entstehungszeit für diese überaus deutliche Charakteristik so sehr die entsprechenden Voraussetzungen bietet, wie die Zeit Manasses. Wie denn auch der Vergleich von Sach. 13, 3 mit Deut. 21, 18ff. das Stück in vorjosianische Zeit weist.

6. (S. 100) Jer. 4, 3; 12, 13, vgl. 4, 4; 6, 10; 9, 25.

7. (S. 101) Hi. 31, 13ff. 24f. 38ff. 16ff. Ich kann nicht finden, daß die von mir SK. 1886, S. 269ff. vorgetragene Begründung der im Text angenommenen Entstehungszeit des Buches Hiob, für die auch Dillmann in der letzten Auflage seines Kommentars (1891, S. XXIX) eingetreten ist, durch die seitherigen Erörterungen dieser Frage entkräftet sei.

8. (S. 101) Hi. 31, 1ff. 9ff. 31f. 5ff. 33ff. 26ff. 29f.

9. (S. 102) Jer. 3, 10, vgl. 2, 22ff. und dazu die Ausführung von Smend, Religionsgeschichte S. 233ff., und Giesebrecht zu 3, 4.

10. (S. 102) Jer. 5, 3; 16, 10ff.; 18, 12; 19, 15; 25, 3f.; 26, 5; 32, 33; 35, 15; 37, 2. — 6, 27ff.

11. (S. 103) Er hätte es tun können, da er nach 37, 11f. zur Zeit dieser Ereignisse noch nicht in Haft war. Der Vergleich aber der Notiz über den Beschluß 34, 8f. mit der Rede des Profeten v. 12ff. zeigt, daß sein Fernbleiben — ausdrücklich zählt er v. 19 als Teilnehmer am Beschluß neben König und Volk Oberste, Hofbeamte und die Priester auf — nicht zufällig oder bloß äußerlich begründet war, sondern Be-

deutung hatte. Der Beschluß gründete sich (v. 9) auf den Satz, daß Hebräer nicht von Hebräern in Sklavendienst genommen werden dürfen. Dieser Satz gehört weder dem Bundesbuch noch dem Deuteronomium und ihren Satzungen über Sklavenentlassung an — beide setzen das Gegenteil voraus (Ex. 21, 2ff.; Deut. 15, 12ff.) — sondern eignet dem Priestergesetz (Lev. 25, 39. 42. 55), wie ebenso der in dem Beschluß gebrauchte Terminus dĕrōr für Freilassung nur in diesem Gesetz 25, 10 (in Ausbreitung auf alle Benefizien des Halljahres) sich gebraucht findet. Jeremja reflektiert auf jenen Satz des Priestergesetzes nicht, gibt vielmehr, indem er v. 14ff. ausschließlich das Gesetz des Bundesbuches Ex. 21, 2ff. mit charakteristischen Wendungen der Formung Deut. 15, 12f. heranzieht, zu erkennen, daß er ihn und mit ihm den Volksbeschluß für ein gesetzgeberisches Novum hält, das lediglich durch die Initiative der beschlußfassenden Versammlung gedeckt sei. „Nicht mir habt ihr gehorcht, spricht Jahve, da ihr die Freilassung ausrieft" v. 17. Aber mit dem Inhalt des Beschlusses kann er sich zustimmend konformieren, indem er darin, im Anschluß an das alte Gesetz, eine löbliche Umkehr von der Versäumnis anerkennt, welche die Väter sich diesem gegenüber haben zu schulden kommen lassen v. 14f. Und so nimmt er auch den neuen Ausdruck Deror auf; allerdings nur, um ihn zu dem harten Wortspiel zu verwenden, daß, nachdem jene die Freiheit der Sklaven rückgängig gemacht, Jahve sie selber zur Vogelfreiheit verurteilt habe v. 17.

12. (S. 103) Vgl. Jer. 34, 22 mit 37, 11.

13. (S. 103) Vgl. oben VI Anm. 19.

14. (S. 104) Vgl. oben VIII Anm. 8.

15. (S. 105) Die Substanz; denn in der Formung ist der Ersatz des durch Jeremja und Hesekiel mitbeglaubigten Namens „Freilassungsjahr" durch den Namen „Jobeljahr" (Halljahr), Lev. 25, 9ff., dem Priestergesetz eigentümlich und wohl dessen abschließender Redaktion angehörig.

XI.

1. (S. 107) Die Unterscheidung ist ja nicht bloß für den Priester gültig, sondern volksmäßig, vgl. Am. 7, 17; Hos. 9, 3; aber dem Priester ist sie aufs Gewissen gebunden: in ihrer Aufrechterhaltung liegt für Hesekiel eine ganz wesentliche Seite des priesterlichen Berufs (Hes. 44, 23).

2. (S. 107) Hes. 5, 13; 6, 7. 10 pp. (Im Ganzen 56 mal)

3. (S. 107) Hes. 2, 1. 3; 3, 1. 3 pp. (Im Ganzen 116 mal)

4. (S. 107) Auch die Ausnahme 29, 13ff. ist nur scheinbar; denn ein Verhältnis Ägyptens zum Heil Israels wird da nicht angekündigt, sondern verneint.

5. (S. 107) Hes. 44, 15; 48, 11; 40, 46; 43, 19.

6. (S. 107) Hes. 36, 20ff.; 20, 9.

7. (S. 108) Hes. K. 16 u. 23; dazu K. 8 u. 22.

8. (S. 108) Hes. 2, 5ff.; 3, 9 pp.

9. (S. 109) So Klostermann, SK. 1877, S. 391ff., dem viele Neuere folgen.

10. (S. 110) Hes. 18, 6; 22, 10f.; 33, 26. — Vgl. K. 16 und 23 mit 33, 32; 21, 5.

11. (S. 110) Hes. 13; vgl. K. 22, 25. 28ff. — Jer. 29, 24ff. 21ff. 8ff.

12. (S. 111) Hes. 8, 1; 14, 1; 20, 1, vgl. Jer. 29, 1.

13. (S. 111) Hes. 1, 1ff.; 3, 15. 24; 8, 1. Der Name Tel Abîb („Ährenhügel") ist hebräisch. Da Hesekiel sein Buch nicht vor dem 25. Jahr seiner Wegführung (40, 1) redigiert hat, ist es sehr wohl möglich, daß bis dahin eine erst von den Kolonisten geschaffene Benennung gebräuchlich geworden war. Die an sich ansprechende Vermutung von Delitzsch, daß statt des hebräischen ein babylonischer Name Tel Abûb: „Sturmfluthügel", „Sintfluthügel" (vgl. F. Delitzsch, Assyrisches Wörterbuch S. 4) zu lesen sei, kann also nicht als schlechthin notwendig bezeichnet werden. — Über das „dreißigste Jahr" 1, 1 vgl. Bertholet im Kommentar S. 2.

14. (S. 111) Hes. 2, 5ff.; 3, 7ff.; 14, 1ff.; 20, 1ff.

15. (S. 111) Hes. 3, 24. 26; 33, 21f.

16. (S. 111) Vgl. Smend im Kommentar S. XVII. — Aus moderner Anschauung ist es geredet, wenn Boehmer (SK. 1901, S. 177) die seelsorgerische Tätigkeit Hesekiels als priesterliche Funktion der profetischen gegenüberstellt. Die Unterweisung des Priesters hat für Hesekiel es nicht mit Seelsorge, sondern mit hieratischen und juridischen Satzungen zu tun (44, 23f.).

17. (S. 111) Vgl. beispielsweise 14, 21ff.; 16, 60ff.; 17, 22ff.; 20, 33ff.; 21, 32 mit den jedesmal voraufgegangenen Drohungen.

18. (S. 112) Vgl. z. B. 28, 22ff.; 39, 13. 21.

19. (S. 112) Vgl. namentlich die Stellen 16, 6 (Israels Leben von Gott); 20, 11. 13. 21; 33, 15ff. (Leben der Zweck des Gesetzes); 18, 9—32; 33, 11—16; 3, 21; 13, 19 (Verhältnis der Gerechtigkeit und Gottlosigkeit zum Leben); 37, 3—14 (Wiedererweckung Israels zum Leben).

20. (S. 113) Boehmer, a. a. O. S. 191. — Aus dem Revers 22, 7—12 wird namentlich der Anfang 22, 7a zur Ergänzung des zweiten Fundamentalsatzes 18, 6b heranzuholen sein. — Wenn unserm Profeten eine besonders angelegentliche und den Charakter der Neuerung tragende Einschärfung des Sabbatgebotes zugeschrieben zu werden pflegt, so ist zu bemerken, daß abgesehen von dem Entwurf K. 40—48 (in dem übrigens die Sabbatfeier zwar als selbstverständliche Voraussetzung erscheint, 45, 17; 46, 1—4. 12, aber gebotsmäßig nur dem Priester eingeschärft wird, 44, 24) die hohe Schätzung des Profeten für diese Institution nur darin zum Ausdruck kommt, daß er ihre Vernachlässigung wiederholt unter den alten Verschuldungen Israels im h. Lande aufzählt (20, 12ff.; 22, 8. 26; 23, 38). In der Aufzählung K. 18 schweigt der Profet vom Sabbat. — Auffallend kann erscheinen, daß hier auch die Heilighaltung des Eides fehlt, angesichts des schweren Nachdruckes, mit dem H. die letzte Katastrophe Jerusalems auf den Eidbruch gegen den Babylonier zurückgeführt hat (16, 59; 17, 15ff.).

21. (S. 114) Vgl. 17, 22ff.; 21, 32; 37, 22.
22. (S. 114) Vgl. 40, 1ff.; 43, 1ff.; 47, 1ff.
23. (S. 115) Hes. 40ff.; 48, 15—19. 35.
24. (S. 115) Hes. 44, 3f.; 45, 7. 16ff.; 46, 2ff.; 48, 21ff. Ebenso 34, 24, wogegen 37, 22 der Titel „König" noch gebraucht ist.
25. (S. 115) Hes. 45, 17ff. 13ff.; 44, 3f.; 46, 2. 8. 12.
26. (S. 116) Sinnig hat Buhl (a. a. O. S. 116) darauf aufmerksam gemacht, daß in diesem Zusammenhange die Vision von der Tempelquelle (47, 1ff.) die Bedeutung gewinnt, dem Einwurf zu begegnen, wie es doch keine gerechte Symmetrie sei, welche die unfruchtbaren Landstrecken zwischen Jerusalem und dem toten Meere mit gleichem Maße, wie die fruchtbaren Gaue Galiläas, zumißt. Durch die Tempelquelle wird auch das Ödland fruchtbar sein.

XII.

1. (S. 118) Bereits Esra 7, 6. 11; Neh. 13, 13 (vgl. Jer. 8, 8); Esra 8, 16 erscheinen die Bezeichnungen als geläufige Titel.
2. (S. 118) Vgl. Sach. 7, 5; 8, 19 und Jes. 58, 3ff.
3. (S. 119) Vgl. Jes. 41, 1; 42, 4 pp.
4. (S. 119) Jes. 40, 1, vgl. 51, 12; 57, 18; 66, 13.
5. (S. 119) Jes. 40, 8; 48, 16; 41, 27; 42, 9 pp.
6. (S. 119) Schon Jesus Sirach setzt 48, 24f. diese Anreihung voraus.
7. (S. 119) Jes. 41, 17f.; 40, 6ff. 3ff.; 41, 19ff. pp.; 44, 3f.
8. (S. 120) Jes. 44, 7—20. — 40, 12ff.; 45, 12. 18. — 41, 21ff.; 43, 9ff.; 44, 8.; 45, 20ff.; 48, 3ff.
9. (S. 120) Er liegt in der intensiven Auswertung der Vorstellung des „Sprossens" (ṣamach) der Ereignisse. „Die Erde tue sich auf, und reichlich gehe auf Heil und Gerechtigkeit, die sie hervorsprießen lasse: Ich, Jahve, schaffe das" (45, 8). „Siehe, neues tue ich — jetzt sprießt es auf, merkt ihrs nicht? (43, 19). „Die alten Weissagungen sind eingetroffen; Neues künde ich an: ehe es noch aufsprießt, lasse ichs euch vernehmen" (42, 9). „Die Erde treibt ihre Sprossung hervor; wie ein Garten läßt sie ihre Aussaat aufsprossen: so läßt der Herr Jahve Gerechtigkeit und Ruhm aufsprossen angesichts aller Nationen" (61, 11). Lehrreich ist die Zusammenstellung 45, 8, wonach eben in diesem Stattgeben, Hervorrufen und Fördern der Entwickelung das schöpferische Tun Gottes besteht.
10. (S. 120) Jes. 43, 1—8, vgl. 42, 18ff.; 44, 22; 48, 11; 49, 26.
11. (S. 120) Jes. 40, 9; 60, 1ff.
12. (S. 120) Jes. 42, 1ff.; 44, 21. 26; 49, 1ff.; 50, 4ff.; 51, 7; 52, 13 — 53, 12; 59, 21. — Indem einerseits der Knecht als Träger des göttlichen Wortes verkündigend eintritt, anderseits der Profet (vgl. oben Anm. 5) lediglich als Organ dieses Wortes angesehen sein will, begegnet

es, daß dieser selbst als aus der Person des Knechtes redend auftreten, wiederum aber auch, indem er den Ratschluß Gottes über den Knecht darlegt, von diesem in der dritten Person reden kann (48, 16; 49, 1ff.; 50, 4ff.; 61, 1ff.; — 42, 1ff.; 52, 13ff.

13. (S. 121) Jes. 44, 24ff.; 45, 1; 61, 1f. — 57, 15f.; 66, 1—3a. — Das Wagnis Duhms, wider den klaren Wortlaut und den durch die Motivieruug des Profeten ganz außer Zweifel gestellten Sachsinn die Verse 66, 1f. als Abwehr gegen ein Unternehmen der Samariter zu fassen, die neben dem Tempel in Jerusalem wo anders noch einen zweiten errichten wollten, ist zu gewaltsam, um sich behaupten zu können. Es ist aber anzuerkennen, daß schon die alten Versabteiler dem Ausweg rabbinisierender Apologetik die Bahn geebnet haben, indem sie der scharfen Kritik des Opferdienstes v. 3a durch Verschmelzung mit 3b den Stachel ausgezogen haben. Es ist durch diese Verschmelzung ein überlanger Vers entstanden, zugleich aber die Möglichkeit, jene Kritik auf illegitime Opfer zu beziehen. Vielmehr aber bilden v. 3b. 4, gegen v. 1—3a völlig selbständig, den Schluß der Apostrophe 65, 1—7. Man muß sich darein finden, daß der Sammler, der die kurzen und langen Meditationen aus dem schriftlichen Nachlaß des Profeten zusammengestellt und zu der Schrift Jes. 40—66 vereinigt hat, zwar äußerlich durch die Refrains 48, 22 und 57, 21 eine symmetrische Dreiteiligkeit des Ganzen hergestellt, im einzelnen aber eine genaue Zusammenordnung zusammengehöriger Bruchstücke nicht als seine Aufgabe angesehen hat, so daß, wie die einzelnen Aufzeichnungen es boten, namentlich von Kap. 56 an vielfach Sinnverbundenes getrennt, Auseinanderliegendes verbunden erscheint. Von da aus wird sich auch der Sachverhalt erklären, daß in 56, 9—57, 13 uns ein Stück bewahrt geblieben ist, das nicht bloß in Wortwahl und Gedankenfarbe durchaus das Gepräge Hesekiels trägt, sondern auch der Zeitlage nach der letzten Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, also der ersten Tätigkeitsperiode dieses Profeten angehört, und mindestens vierzig Jahre älter ist als die deuterojesajanischen Schriftstücke, unter denen der Sammler es vorgefunden und denen er es eingereiht hat.

14. (S. 121) Vgl. die Urkunde Esra 6, 1—5. Das von dem Chronisten Esra 1, 1ff. reproduzierte Edikt ist nach seinem Wortlaut nicht (wie man aus der Bemerkung von E. Meyer, Entstehung des Judentums S. 49 schließen möchte) eine bloße Parallele dazu, sondern gibt in seinem ersten Teil die Voraussetzung jener Urkunde, und gegen den Schluß hin weitere, im übrigen der Sachlage entsprechende Anordnungen außer dem in die Mitte gestellten Inhalt von Esra 6, 1ff. Es gibt sich also als eine Kombination des Chronisten aus mehreren die Sache betreffenden Erlassen des Königs, während Esra 6, 1ff. sich begnügt, die auf die vorliegende Streitfrage bezügliche Urkunde auszuheben. — Die Entlassung der Juden fällt in das Jahr 538, vgl. zur Chronologie Kittel, ZAT. 1898, S. 152.

15. (S. 121) Esra 1, 8; 5, 14. 16. Der Name Sesbazar (hebr. Šešbaṣṣar) ist auf alle Fälle volksmäßige Abkürzung eines längeren babylonischen Namens, ob man nun für diesen die Grundform Šamaš-bal-

uṣur („Sonnengott, schütze den Sohn", so Hoonacker u. a.) oder Sinbal-uṣur („Mondgott, schütze den Sohn", so Ed. Meyer) annehme. Für die hebräische Namensform ist die erstere Annahme sprachlich allein möglich; für die zweite hat Meyer (a. a. O. S. 76f.) eine Reihe von Varianten in der griechischen Wiedergabe des Namens geltend gemacht, welche, wie es scheint, auf die naheliegende Identifikation des Mannes mit Senazzar, dem Sohne des Davididen Jechonja, zurückgehen (I Chron. 3, 18). Im Falle diese Gleichsetzung zutrifft, würde Sesbazar nach I Chron. 3, 19 der Oheim des Serubbabel gewesen sein, den wir siebzehn Jahre später an der Spitze der Gemeinde in Jerusalem treffen. Dagegen wird er Esra 2, 2; Neh. 7, 6 (vielleicht auch Sach. 4, 9, vgl. Esra 5, 16) mit diesem selbst identifiziert.

16. (S. 121) Vgl. König, Einleitung S. 419.

17. (S. 122) Jes. 56, 1—8, vgl. 44, 5; 45, 14. 23. Deut. 23, 2ff.

18. (S. 122) Die Bestimmung, daß das kurz vor dem Exil eingeführte Freilassungsjahr (vgl. oben S. 103f.) immer nach fünfzig Jahren eintreten solle, gewann jetzt — seit 588 waren fünfzig Jahre verflossen — aktuelle Bedeutung.

19. (S. 123) Jes. 57, 14. 18; 62, 10; 61, 1f. (Das zwischen eingestellte K. 60 fällt noch vor die Heimkehr, schließt an K. 54 und ist älter als 57, 14 ff.).

20. (S. 124) Jes. 66, 2. 5, 14; 57, 15; 65, 2. 8—16.

21. (S. 124) Nach 66, 20b scheint sie die Vollendung des Tempels (515) überdauert zu haben; doch legt der Zusammenhang die Übersetzung näher: „Gleichwie die Kinder Israel das Speisopfer in reinem Gefäß zum Hause Jahves zu bringen pflegten". An Stelle des früheren Speisopfers soll der neue Zuwachs der Gemeinde „aus allen Heiden" treten. — In der dunkeln Stelle 66, 6 ist das eine klar, daß der „Hekhal", der wie die „Stadt" durch das Gottesgericht mit dem Hall der Verwüstung erfüllt werden soll, nicht der Tempel Serubbabels sein kann.

22. (S. 124) Möglich wäre, daß gegenüber der Intention der Heimgekehrten auf sofortigen Tempelbau — die dem Edikt des Cyrus und den exilischen Ausblicken unsers Profeten 44, 28; 56, 5ff.; 60, 7 entsprach — seine große Wendung 66, 1f. dazu mitgewirkt hat, daß man unter der drückenden Lage der Gegenwart es zunächst bei der Grundsteinlegung bewenden ließ (Esra 5, 16).

23. (S. 126) Sach. 3, 7f.; 6, 12. 14f., vgl. Jer. 23, 5; 33, 15.

24. (S. 127) Nur unter dieser Voraussetzung, daß nach dem Wortlaut des Erlasses die Priester den Bedarf bei der Verwaltung des Königs liquidierten (Esra 6, 8f.), daß sie also weder die Opfer von der Gemeinde in natura geliefert bekamen, noch gegenüber der Last der Beschaffung aus eigenen Mitteln die Entschuldigung der Dürftigkeit geltend machen konnten, sondern in der Beschaffung aus Staatsmitteln eine Möglichkeit der Bereicherung hatten, erklärt sich die Härte der Vorwürfe, mit der Maleachi das Verfahren der Priester in Darbringung minderwertiger Opfertiere rügt (1, 8ff.).

25. (S. 127) Josephus, antiquitates XX, 10; vgl. Esra 10, 7ff. Neh. 5, 7ff.; auch 8, 1ff.; 9, 1ff.

26. (S. 130) Benzinger, Archäologie S. 133.

27. (S. 130) Anders im babylonischen Recht, vgl. Winckler, a. a. O. S. 57f. § 185ff.

28. (S. 130) Ex. 20, 17. Deut. 5, 18. Auch wenn man (vgl. Kuenen, onderzoek I S. 46) die Unterscheidung gelten läßt, daß für die älteren Verhältnisse das Haus den Gesamtbestand des Haushaltes bezeichne, dagegen im Deut. nur die Wohnstätte, bleibt es bestehen, daß die Spezifikation des Haushaltes in Ex. 20 das Weib unter den Begriff des Eigentums subsumiert.

29. (S. 131) Deut. 24, 1ff.; 22, 13ff. 28f., vgl. Jer. 3, 1. 8ff. Siehe auch Nowack, Archäologie I S. 347. Saalschütz, Mosaisches Recht S. 801ff.

30. (S. 131) Esra 10, 3ff., vgl. 9, 1ff.

31. (S. 131) Mal. 2, 16, vgl. die Kommentare z. St.

32. (S. 132) Die gegenwärtig meistvertretene Beziehung der Stelle Mal. 3, 24 auf die Begleichung von Familienzwistigkeiten in der Kolonie verträgt sich nicht mit den größeren Dimensionen des Zusammenhanges. Man übersetze: „und er (Elia) wird erquicken das Herz der Väter an den Söhnen, und das Herz der Söhne an den Vätern". Der Gegensatz bezeichnet Ahnen und Nachkommen; sie sollen wieder Freude aneinander haben. Vgl. zur Sache Jes. 29, 22f. Ps. 22, 5f. Mal. 2, 4ff.; zum Ausdruck Ps. 19, 8. Ruth 4, 15.

33. (S. 133) Gal. 3, 23. Matth. 17, 3. 8. Luc. 16, 29. 31.

Sach- und Namenregister.

(Die grossen arabischen Ziffern bezeichnen die Seiten des Textes; die kleinen, denen lateinische Ziffern vorangestellt sind, die Nummern der Anmerkungen.)

Adadnirar, König v. Assyrien IV_2.
Adoption 130.
Ägypten 41. 55. 74. 88f. 95. 99. 103. XI_4.
Ahab, K. v. Israel 16. 23. 29. II_{12}.
Ahas, K. v. Juda 17. 23. 51. 54f. I_1. VII_{11}.
Ahasja, K. v. Juda 48.
Almosen 36. V_{20}.
Amazja, K. v. Juda 49. IV_2.
Amazja, Priester v. Bethel 17. 30. 36. III_8. V_4.
Ammoniter 99.
Amon, K. v. Juda 70.
Amos, Profet 11. 14f. 17. 19. 23. 28—37. 38. 42. 49. 61. 69. 83. 115. 132. V_4. VIII_3.
Anathoth 87. 91f. 98.
Angeklagte gesetzlich geschützt 84.
Aristoteles VIII_3.
Armenpflege 81ff.
Asa, K. v. Juda VI_2. VII_{11}.
Ascherakult VII_{11}.
Asketengenossenschaften 13.
Assurbanipal, K. v. Assyrien 86.
Assyrien, Assyrer 41. 43. 51. 86. 88. IV_2. VI_{14}.
Assyrisch-babylonische Einflüsse auf Israel 17. 67f. 75. 78. 109. III_7. VII_{11}. S. a. Hammurabi.
Augustin 64.
Autokratie unisraelitisch 16. 75f.

Baal- und Astartenkulte 67.
Babel, Babylonisches Reich 55. 88f. 121. 126.
Bakunin 64.
Bamoth s. Höhendienst.
Baruch 92. 95.
Beersaba 33.
Beredsamkeit der Profeten 17. 64.
Berufung der Profeten 23. 24. 29. 47f. 93. 111. III_{10}.
Beschneidung (Bund) 122. Beschn. des Herzens 100. VIII_{14}.
Bethel 18. 30. 33. 42.
Bethlehem 62.
Bettelprofeten 23. 61 100. X_5.
Blutrache 84.
Brache 81.
Bruderverhältnis der Volksgenossen 16. 77. 104. 116. VIII_3.
Buddhismus 57.
Busstag 95. 97.
Bund, der neue 99.
Bundesbuch 3. 7. 73. 81—83. VI_2. $VIII_{18. 21}$.

Carchemisch 88f.
Chamberlain 26. III_{14}.

Charran (Haran) 63.
Cicero IX_{21}.
Confucius VIII_{13}.
Cyrus 118ff. 126. XII_{14}.

Dan 33.
Darius 125ff.
David 11. 13. 16. Dynastie D.'s 48. 58. XII_{15}. Davidsgnaden 120. S. auch Königtum.
Demagogie, Gegensatz zur Profetie 19. 94. III_3. Form der falschen Profetie 92. 94. 100. 110.
Demokratie im nachexil. Israel 127.
Despotismus 17. 68.
Deuterojesaja (Jes. K. 40—66) 119—124. 129.
Deuteronomisches Gesetz 72—85. 130f. Umfang 72f. Entstehungszeit 79f. Rahmen u. Redaktion 79f. Einführung 79. 87. Profetischer Charakter 73ff. 77. 85. Soziale Bedeutung 76. 81ff.

Ebjathar 87.
Edom I_1. IV_2.
Efraim s. Samarien.
Egbatana 126.
Ehe und Ehescheidung 130ff.
Eid XI_{20}.
Eigentum 116.
Einmütigkeit Grundlage der Volkswohlfahrt 97. VIII_8.
Ekstase der Profeten 13f. 22. 109.
Elath I_1. IV_2.
Elia 20. 22. 132f. XII_{32}.
Eljakim s. Jojakim.
Elisa 23. III_9.
Entwickelungsgedanke bei Deuterojes. 120. XII_9.
Erbbesitz 3. 56. 103. 116. 122.
Erbfluch 113.
Erkenntnis Gottes Grundlage der Volkswohlfahrt 40. 59f. 87.
Erlaßjahr 81f. VIII_{20}.
Esra 128. 131.
Ethos, soziales in d. Profetie 6. 8.
Evilmerodach, K. v. Babel 117.
Exil 104. 106. 117ff.

Familie 68. 114. 129ff.
Fasttage in und nach dem Exil 118. 123. 127ff.
Feuerbach 25.
Frau, Haltung, Recht, Schätzung d. F. in Israel 29. 56. 84. 99f. 130ff. XII_{28}.
Freilassung (Dĕrōr) u. Freilassungsjahr (Halljahr) 103. 115. $X_{11.\ 15}$. XII_{18}.
Friede, sozialer 54. 59f.
Frömmigkeit, persönliche 36. 46. 53. 95f. 113.
Fürsorge 46. 58. 82. 114.

Gad, Profet 13.
Gedalja 99. 118.
Geistesfreiheit im alten Israel 17.
Geldverkehr u. Geldwährung 3. 115.
Gemeindeland VI_6.
Gemeinfreiheit im alten Israel 16.
Gerechtigkeit 31. 38. 57. 59. = Almosen V_{20}.
Gericht Gottes 27. 52. 70. 96. 105. 124. Läuterung durch das G. G. 54. 57. 71. 112.
Gerichtsverfassung 11. VIII_{10}.
Gerichtsübung 30. 41. 59. VI_4.
Geringe im Lande 30. 56. 59. 61. 71. 99. 105. 124. 129. X_2.
Gesetzesstudium 117f. 132.
Gestirndienst 67. 80. VII_{11}.
Getreidehandel 4. 30.
Gibea 42.
Gilead 39.
Gilgal 33. 42.
Glaube 53.
Goethe VI_2.
Gola 110. 113. 117ff.
Gomer V_{17}.
Gottesgewißheit 24f.
Gottesnamen: Jahve 40. 107. III_{13}. Zebaoth 32. IV_{15}. Der lebendige Gott 41. Der Heilige Israels 52. VI_{14}f. Baal 42.

Götzendienst 42. 48. 51. 67. 111. 119. 122.
Gregor von Nazianz 109. V_{19}.
Grenzverrücker und Güterschlächter 56. 74. 103f. $VI_{6. 19}$.
Güterverteilung, Ausgangspunkt der sozialen Probleme 7.

Habakuk, Profet 27. 89. 95.
Haggai, Profet 125.
Halljahr s. Freilassungsjahr.
Hammurabi's Gesetz 4. 74ff. 84. I_3. $VIII_{4. 5. 30. 31}$. XII_{27}.
Handel 3. 30. 66. 117. VII_6.
Hausindustrie 4.
Heerdenzüchter I_3. IV_3.
Hegel IV_{19}.
Heiden 60. 94. 107. XII_{21}.
Heiligkeit Gottes 51ff. 107. 112.
Heimkehr d. Exulanten 121f.
Hesekiel, Profet 104. 106—16. 122. 124f. 127. IX_1. XII_{13}.
Hierokratie nach dem Exil 126.
Hilkia, Priester 72. 77. 79.
Himmelsheer s. Gestirndienst.
Himmelskönigin 100.
Hirtencharakter des alten Isr. 3. 10.
Hiskia, K. v. Juda 54. 66. 79f. VI_2.
Hofprofeten 23. III_7. X_5.
Hofhalt, königlicher 36. III_7.
Höhendienst 42. 48. 62. 79. 83. 94. 107. VI_2. VIII_{25}.
Hoherpriester 115. 125. 127.
Hophra, Pharao 89.
Hosea, Profet 4. 18. 20. 38—46. 47. 74. 79f. 111. 119. 123. 130. VIII_3.
Hulda, Profetin 72. VIII_{11}.

Jahvereligion 12ff. 26. 32. 40. 50. 74. S. a. Gottesnamen.
Jareb V_{17}.
Jaudi (syrisches Land) VII_1.
Ideal, soziales bei Jesaja 57ff.; im Deut. 81. 85; im B. Hiob 100f.
Jechonja, K. v. Juda 89. 95. 106. 117.
Jehoas, K. v. Juda 16. 49.
Jehu, K. v. Israel 41. Dynastie 38. IV_2.
Jeremja, Profet 17. 20. 85. 86—105. 106. 108. 110. 113. 132. $VII_{5. 13}$. VIII_{11}.
Jerobeam I., K. v. Israel 30.
Jerobeam II., K. v. Isr. 17. 29. 35. 38. IV_2. V_4.
Jerusalem, Zustände und Geschicke 48. 54f. 61. 64. 66. 69. 87. 89. 114. 118. 121. S. a. Zion.
Jesaja, Profet 3. 13. 17. 20. 22. 27. 47—60. 62. 64f. 79.
Individualismus, religiöser 97. 113.
Joahas s. Sallum.
Joas, K. v. Israel IV_2.
Jobeljahr s. Freilassungsjahr.
Joel, Profet IV_1. VI_4.
Jojada, Priester 49. IV_2.
Jojakim, K. v. Juda 87. 89. 95. 100.
Jona, Buch 65.
Josaphat, K. v. Juda 49. VI_2. VII_{11}.
Josephus 127.
Josia, K. v. Juda 70. 72. 78. 86ff. 92. 94. 102. VIII_{11}.
Josua, Priester 126f.
Jotham, K. v. Juda 54f.
Isebel 16. 49. II_{12}. III_7.
Juda 38. 47f. 88. VII_1.

Kälber s. Stierdienst.
Kambyses 124.
Kanaaniter = Handeltreibende 3. VII_6.
Kanaanitischer Einfluß auf Israel 42f. 48. 55. 74. 108. VII_{11}.
Katechismus Hesekiels 113.
Kebar (Fluß) 111.
Klagelieder 121. 128.
Knecht Jahves 88. 120. 124.
Königtum in Israel 10f. 16. Wahlkönigtum 41. 79. Erbkönigtum 48. 79. Königsgesetz 76. 79. Gotteskönigtum 52. 115. Heilskönigtum 58. 62. 114f. 120. 125f.
Konnubium 131.
Kornsteuer 30. 36.
Kultur in Israel 14f. 37. 49.
Kultus 13. 47. 73. 114. 121. Verderbnisse des K. 30—33. 42. 52.

57. 67. Kultusgemeinde nach d. Exil 128f.

Landbau 2.
Landpriester 83. VIII$_{25}$.
Landverlosung 116. VI$_{6}$.
Leben 8f. 31f. 45. 80. 102. 112. 131. XI$_{19}$.
Lebendigkeit Gottes, ihr Reflex in der Profetie 40. 65. 93. VI$_{14}$. XII$_{22}$.
Leviten VIII$_{25}$.
Libertiner 66.
Liebe Jahves z. Israel 43.
Liebestätigkeit 45f. 69. 83. 123. V$_{19}$.
Lohnarbeiter 82. 100. 129. I$_{3}$. IX$_{21}$.
Luther 53. III$_{14}$.
Luxus in Isr. 29.

Maß und Gewicht 33. 66. 115.
Majestät Gottes 50. 69. 107.
Maleachi, Profet 128—131. XII$_{24}$.
Manasse, K. v. Juda 23. 66—70. 80. 94. 100. VII$_{7. 11}$. X$_{5}$.
Mantik, mechanische u. psychische 21.
Maurice III$_{3}$.
Meder 88.
Menahem, K. v. Isr. 39.
Menschenopfer 67ff. 80. VII$_{11. 18}$.
Menschenwürde 8. 35. 93. 97. 130.
Micha, Profet 20. VII$_{7}$. Kap. I—V: 61—65. 90. VII$_{1}$. Kap. VI. VII: 65—69.
Mizpa 99.
Moabiter 107.
Moloch 67.
Morescheth Gath 61.
Mose 12. 15. 26. 32. 50. 69. 78. 118. VIII$_{4. 12}$.

Naboned(Nabunaid), K. v. Babel 126.
Nabopolassar, K. v. Babel 86. 88.
Nahum, Profet 89.
Namen, mit Jahve zusammengesetzte 13. S. a. Gottesnamen.
Nasî (Fürst) 115. 121.
Nasiräer 13.
Nathan, Profet 13.
Naturverklärung 123. VI$_{26}$.
Nebukadrezar, K. v. Babel 88ff. 95. 117.
Nebusaradan 90. 98. 105.
Necho, Pharao 88.
Nehemja 132. VIII$_{20}$.
Neubruch 45. 100.
Ninive 85. 88.

Obadja, Profet IV$_{1}$.
Obrigkeiten 57. 114.
Omri, K. v. Israel 29. 41.
Opferdienst 30. 42. 57. 115. 121. 127. XII$_{13. 21. 24}$.
Ophirfahrten 3. I$_{1}$.
Ordnung, soziale 54. 57.

Pekah, K. v. Israel 39.
Persische Herrschaft 121. 128.
Persönlichkeit, Angelpunkt der sozialen Frage 8. 36. 46. 53. 97. 132. Kernpunkt der Profetie 24f. 26.
Pfandrecht 31. 82.
Phönizien, Beziehungen und Einflüsse 3. 16. 49. III$_{7}$.
Priester und Priestertum 39f. 48. 92. 105ff. 124. 129. VI$_{4}$. VIII$_{10}$.
Priestergesetz 73. X$_{11. 15}$.
Prinzen 16. VII$_{15}$.
Profeten, Gottesmänner der alten Zeit 13. Seher 22. Geistesmänner 22. Wächter 113. Fürbitter 95f. Seelsorger 111f. Persönliche Sendung 24. III$_{10}$. Zwiesprache mit Gott 31. 62. 95f. IV$_{14}$. Entartungen d. Profetie 23. 61. 92. 94. 100. 110. III$_{7. 8}$. X$_{5}$. S. a. Berufung, Persönlichkeit, Demagogie.
Profetengenossenschaften (Profetenschulen) 13. 22f.
Profetengesetz 74.
Profetisches Gesetz s. Deuteronom. Gesetz.
Prosbul VIII$_{20}$.

Rama 98.
Rechabiten 13f.

Recht 31. 35f. 69. 75f. Formen der Rechtsübung 10. Rechtsentwickelung 15. 73. 118. VIII4. Rechtsbeugung 30. 38. 56. 59. 61. 64. 100f. 115.
Reich, odiöse Bezeichnung 66.
Reichsteilung in Isr. 11.
Rein und unrein 77. 106. XI1.
Renan III2.
Rest (nach dem Gericht) 54. 71. IV2.
Revolution, soziale 56f. 58.
Ribla 89.

Sabbat 122f. XI20.
Sacharja, K. v. Israel 38.
Sacharja, vorexilischer Profet II12.
Sacharja, nachexilischer Profet (K. I—VIII): 65. 104. 125—128. (K. XIII, 1ff.): X5.
Saitenspiel zu profetischer Anregung 23.
Sallum, K. v. Israel 39.
Sallum, K. v. Juda (Joahas) 88. IX5.
Salmanassar, K. v. Assyrien 57.
Salomo 3. 11. 13.
Samarien 29. 47. 55. 61. 91. VI1.
Samuel 22. 41. II3.
Sanherib, K. v. Assyrien 55.
Sargon, K. v. Ass. 54. VI20. VII1.
Saul 11. 42.
Scheinbekehrung 101. 103.
Schiffahrt in Israel 3. I1.
Schiller 63. 109.
Schriftdeuter 118. XII1.
Schriftgelehrte 118. XII1.
Schriftprofeten 20f. 23f. 132.
Schriftstellerei, profetische 49. 66. 87. 108. IV3.
Schuldhaft 82. VIII21.
Schutzfremde (Gerim) 10. 83. 116. I2.
Seelsorge, profetische 111. 113. XI16.
Senazzar XII15.
Serubbabel 125f. XII15.
Sesbazar 121. XII15.
Silo 87. 94.
Sklaven 7. 82. 102f. X11.
Skythen 86. IX1.
Soldatengesetze VIII31.
Speisegesetze 77.
Spekulation, theosophische, nicht profetisch 33. 40.
Stadt, Problem d. 62ff.
Stadtälteste 10. 17. 84.
Stämme Israels verschmolzen 11.
Stammfremde Bestandteile in Israel 10.
Stierdienst 42.
Suchen Gottes 32ff.
Syrien, Syrer 54. IV2.

Tag Gottes 34. 70. 132.
Tagelöhner s. Lohnarbeiter.
Tekoa 29. IV3.
Tel-Abib 111. XI13.
Tempel 13. 47. 67. 115. 121. 125. XII21. 22.
Tempeldirnen 30. 67. 74. 94. VII11.
Tempelquelle XI26.
Terrorismus 68.
Thatnai 126.
Theologie, profetische VI14.
Tiere, Objekte der Humanität 84.
Tiglath-Pileser, K. v. Ass. 54. IV2.
Tolstoi 116.
Tora 39.
Totenbeschwörung 21.
Trauergebräuche 77.
Träume, profetische 21.
Tyrus 108.

Umwandlung, innere 64. 112.
Unverletzlichkeit der Profeten 17. II12, des Zion VI14.
Ur 63.
Uria, Priester VII11.
Uria, Profet 92.
Usia, K. v. Juda 49. I1. IV2.
Usurpatorenherrschaft in Israel 41.

Vision, profetische Gabe 26f. 28. 98f. 114.
Volksabstimmung 127.
Volkseinheit 11. 16.
Volkserziehung 39. 111f. 129f.
Volksordnung 10f. 54. 57f. 114f. VIII3.

Volksrechte s. Bundesbuch.
Volkswirtschaft, ihr Verhältnis zur Profetie 5. 116.

Wahrsagerei 21.
Wehrmänner I_3.
Werk Jahves 51.
Weltgericht 70.
Witwen und Waisen 57. 83. 101. 129.
Wohnungsfrage 65.
Wucher s. Zins.

Xerxes 128.

Zadokiten 107.
Zebaoth s. Gottesnamen.
Zedekia, K. v. Juda 89. 92f. 95. 103.
Zehnt 35f. 83. IV_{20}. VIII_{25}.
Zephanja, Profet 69—71. 99. 123. 129. VII_6. IX_1.
Zins und Zinsverbot 4. 81. 113. I_2. VIII_{19}.
Zion 47. 121. Das ideale 60. 62. 65. 114. 120. 126. VII_5. S. a. Jerusalem.

Druck von Hartmann & Wolf, Leipzig.

Bkw

Theol 10044
4/2/48

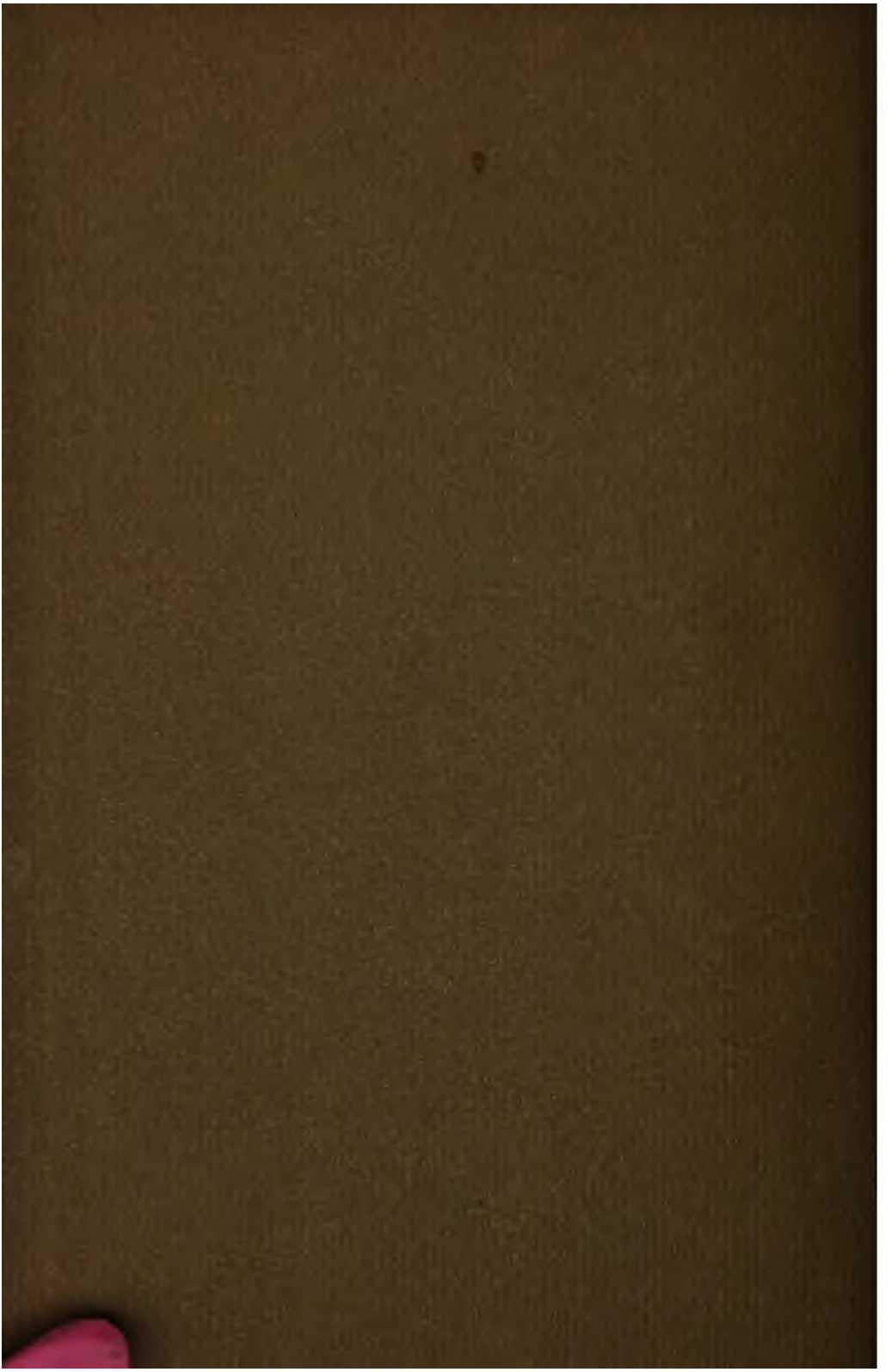
152/ Jec

3 2044 069 580 751

FEB 14 1959

3 2044 069 580 751

FEB 14 1959



3 2044 069 580 751

FEB 14 1959